PIERO MARTINETTI

KANT

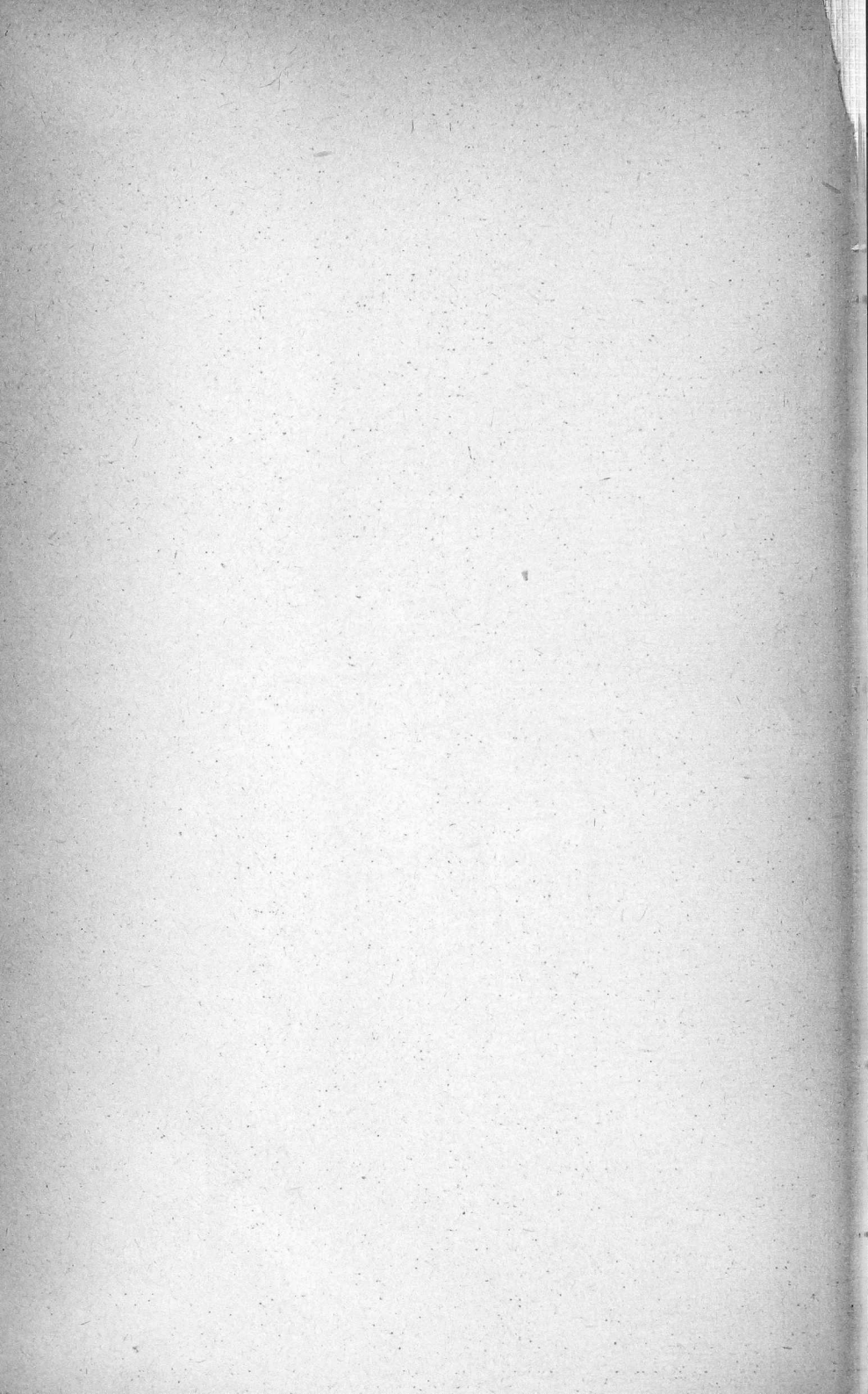
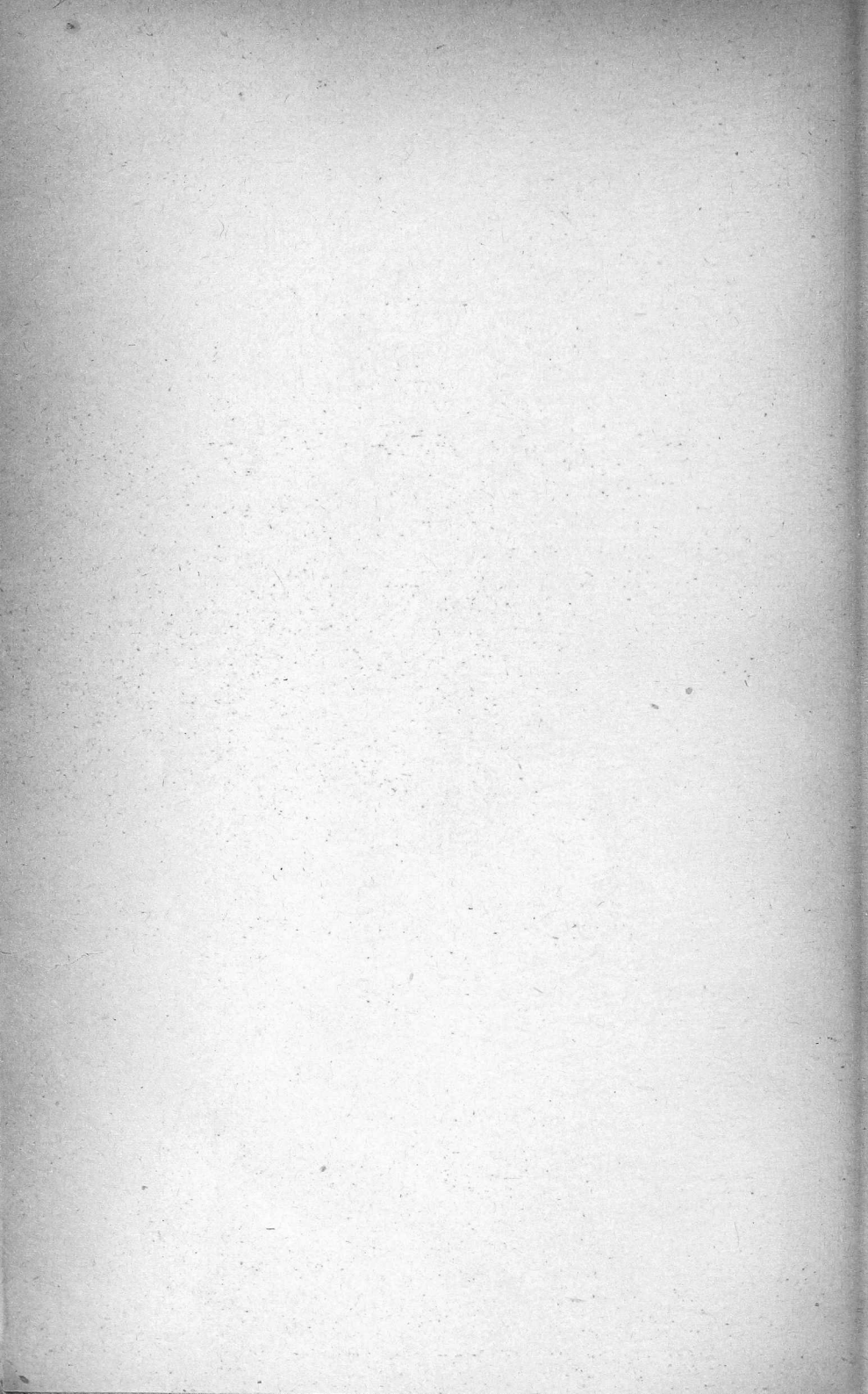
MILANO
FRATELLI BOCCA - EDITORI
1943 - XXI

Libri di
GIOELE SOLARI

STORIA DELLA FILOSOFIA ITALIANA

1. VANNI ROVIGHI S., **S. Anselmo e il secolo XI.** —,—
2. — **Il Secolo XII e i Pensatori minori del Secolo XIII.** —,—
3. MASNOVO A., **S. Tommaso.** . . . . —,—
4. LAZZARINI R., **S. Bonaventura.** . . . . —,—
5. VANNI ROVIGHI S., **Il Secolo XIV.** . . . . —,—
6. CARBONARA C., **Il Secolo XV.** 1943. . . . . . L. 50
7. SANTONASTASO G., **Niccolò Machiavelli.** . . . —,—
8. ABBAGNANO, **Bernardino Telesio.** 1941 . . . 25,—
9. GUZZO A., **Giordano Bruno.** . . . . —,—
10. BONGIOANNI F. M., **I Pensatori minori del secolo XVI.** —,—
11. ROSSI M. M., **Tommaso Campanella.** . . . . . . —.—
12. ALIOTTA A., **Galileo Galilei.** . . . . —,—
13. CAPOGRASSI G., **G. B. Vico.** . . . . —,—
14. CAMPO M., **I Pensatori minori dei secoli XVII e XVIII.** —,—
15. CERIANI G., **La Scolastica italiana dal secolo XV al secolo XIX.** . . . . —,—
16. BONTADINI G., **Pasquale Galluppi.** . . . . . . —,—
17. SCIACCA M. F., **Antonio Rosmini.** . . . . —,—
18. STEFANINI L., **Vincenzo Gioberti.** . . . . . . —,—
19. BATTAGLIA F., **Giuseppe Mazzini.** . . . . . . —,—
20. SCIACCA M. F., **I Pensatori minori della 1ª metà del secolo XIX.** . . . . —,—
21. CARLINI A., **Roberto Ardigò.** . . . . —,—
22. ALLINEY G., **I Pensatori della 2ª metà del secolo XIX.** 35,—
23. SCIACCA M. F., **Il Secolo XX.** 2 voll., 1942 . . 100,—

KANT

STORIA UNIVERSALE DELLA FILOSOFIA
56

PIERO MARTINETTI

KANT

(2ª ed. 1946)

MILANO
FRATELLI BOCCA - EDITORI
1943 - XXI

AVVERTENZA

Come per il corso su Hegel, pubblichiamo in volume con il consenso dell'Autore le lezioni che il professor Piero Martinetti tenne su Kant all'Università di Milano negli anni 1924-1925, 1925-1926, 1926-1927. Tali lezioni, che costituiscono un'interpretazione geniale e personale del pensiero di Kant, raccolte da studenti su appunti forniti dall'Autore circolavano in veste litografica scorretta fra gli allievi e gli ammiratori del Maestro; e dovevano, secondo il pensiero dell'Autore costituire il nucleo di un più vasto lavoro sulla filosofia critica di Kant. Le condizioni di salute del prof. Martinetti resero impossibile questo più vasto disegno.

Perchè tali lezioni non vadano perdute, e per soddisfare un desiderio da più parti espresso, le pubblichiamo così come l'Autore le ha esposte, senza nessun'aggiunta con le lacune e le manchevolezze inevitabili di un insegnamento orale.

Questa geniale interpretazione di Kant, che può stare al livello delle monografie del Paulsen e del Simmel,

dimostra ancora una volta l'elevatezza dell'insegnamento del prof. Martinetti.

Le sue condizioni di salute non gli permisero di rivedere nè le bozze di stampa nè il manoscritto, entrambi rivisti e corretti dal suo allievo ed amico dott. Cesare Goretti (*).

Le citazioni delle opere di Kant si riferiscono solitamente all'edizione della « Philosophische Bibliotek »; *per la* « Disertazione » *e le lettere si fa richiamo all'edizione dell'Accademia.*

Gli editori.

(*) Questo volume era già finito di stampare quando ci giunse la dolorosa notizia della morte del Prof. Piero Martinetti, deceduto la mattina del 23 marzo 1943, dopo una lunga malattia stoicamente sopportata in attesa della grande Liberazione.

INDICE

PARTE *III*.

LA FILOSOFIA RELIGIOSA DI KANT.

Parte I.

LA FILOSOFIA TEORETICA DI KANT

CAPITOLO I.

INTRODUZIONE

Il corso di filosofia avrà per oggetto quest'anno una esposizione critica della filosofia kantiana. Questo metodo di esporre un corso di filosofia ha bisogno di una giustificazione. Emanuele Kant, che fu anche un grande maestro di filosofia, nel suo progamma del 1766 dichiara essere suo proposito insegnare a pensare, non ad accogliere una dottrina già fatta. Su questa proposizione, purchè venga intesa con buon senso, è impossibile non essere d'accordo. Certo un filosofo insegna sempre da un punto di vista filosofico; quindi insegna sempre una filosofia; ma altro è il risultato se egli si propone deliberatamente di inculcare un determinato punto di vista, altro invece se si propone di fare, *per quanto è possibile*, astrazione dal suo punto di vista personale. Così una storia è sempre fatta da un certo punto di vista; ma altro è se è fatta con spirito volutamente partigiano, altro se si è cercato di dare, per quanto allo spirito umano è possibile, un quadro obbiettivo.

Ora per insegnare a pensare è meglio l'esposizione di un sistema personale o un'esposizione storico-critica dei problemi? Considerando la cosa sotto l'aspetto dell'educazione universitaria la risposta non è dubbia —

un'esposizione sistematica è senza dubbio più comoda anche per chi impara; ma essa va contro al fine dell'educazione filosofica che è di eccitare il senso critico, la facoltà della ricostruzione personale. Essa crea dei ripetitori, i quali generalmente finiscono per imprimersi nell'animo gli schemi e le concezioni così ricevute da farne quasi una seconda natura intellettuale dalla quale non possono più uscire. Ed a ciò contribuisce anche l'abito mentale di chi così insegna. Ogni filosofo ha i suoi concetti, le sue divisioni, i suoi schemi caratteristici; chi insegna, chiuso in essi, finisce per contribuire anch'egli a questa specie di isolamento; onde nasce poi quello spirito di scuola così funesto allo spirito della verità. Basta considerare per es., quello che avviene nell'insegnamento delle scuole tradizionali del tomismo, del materialismo scientifico, dell'hegelianismo.

Inoltre bisogna considerare qui anche il carattere particolare della filosofia. Ogni scienza riconosce un certo numero di principii e si può riassumere in un certo numero di proposizioni che vengono considerate come universalmente valide e perciò possono costituire un sistema che si può insegnare.

Ciò non costituisce del resto un vantaggio della scienza sulla filosofia. Ma la filosofia è la scienza senza presupposti: anche le constatazioni da cui parte sono qualche cosa che deve sempre essere rinnovato nella coscienza di chi lo pone: p. es. il principio cartesiano. Ed anche le conclusioni cui arriva non hanno il carattere di obbiettività che hanno le conclusioni della scienza; ad esse inserisce sempre qualche cosa di subbiettivo e di personale; sono un tentativo, non un risultato definitivo.

Non si creda che io voglia con questo contrapporre la filosofia come qualche cosa di subbiettivo alla obbiettività della scienza. *Questa obbiettività apparente è una inferiorità*, è una subbiettività che ignora se stessa; è

una subbiettività nella quale possono concordare le intelligenze umane, finchè non si decidano a ricercare i fondamenti di questa subbiettività comune; ma dinanzi alla ricerca della ragione essa perde la sua pretesa obbiettività assoluta. Per es., il principio di causalità, il principio della costanza delle leggi, sono principii dell'obbiettività scientifica; ma per la filosofia sono problemi. Ed anche la subbiettività della filosofia non deve essere intesa come una subbiettività assoluta: anzi è un tendere verso un'obbiettività veramente assoluta. Non vi è mai stato tra i due filosofi un accordo sostanzialmente così pieno come per es. tra Spinoza e Kant; e tuttavia essi sembrano differire profondamente nelle loro dottrine.

L'unità della filosofia è un'unità intravveduta che si crea progressivamente ma non si raggiunge mai completamente. Quindi la filosofia, pur essendo il tentativo più alto di raggiungere l'obbiettività assoluta del sapere, è sempre ancora un tentativo subbiettivo, la creazione di una personalità.

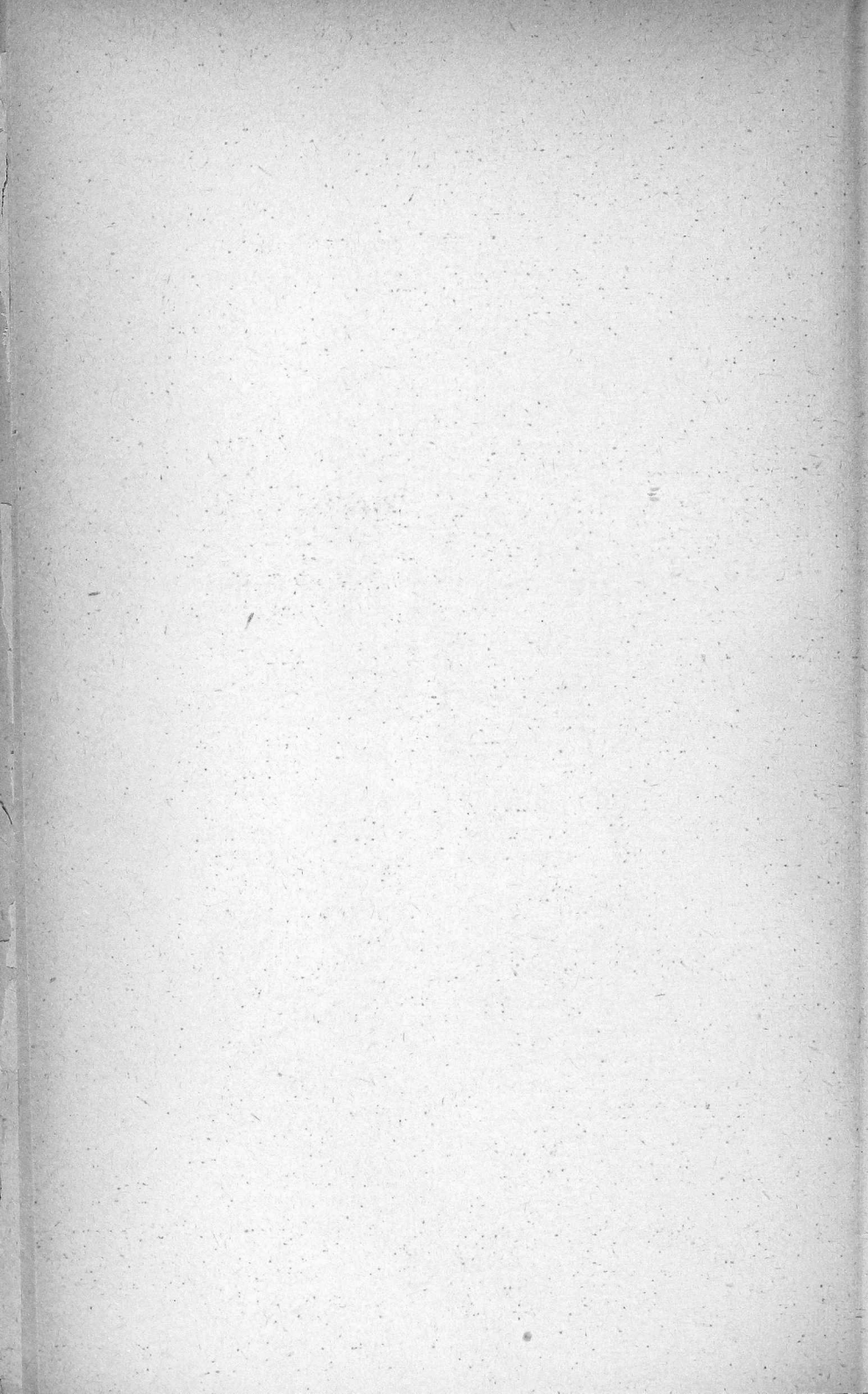
Ora il filosofo può fissare questa sua visione personale purchè rimanga come un momento ed un aspetto del pensiero dell'umanità, non può imporla nell'educazione filosofica come una verità assoluta e definitiva, dinanzi a cui debba tacere il pensiero critico. Il filosofo non deve illudersi che il suo pensiero sia come la conclusione del pensiero dell'umanità; è un momento che rappresenta per lui una conclusione, ma che senza perdere il valore eterno che esso ha avuto per quell'individuo in quel momento, non sarà più per quelli che verranno dopo se non lo strumento e la materia di nuove creazioni.

Appunto per questo il filosofo che insegna non deve cercare di soffocare questa legittima ed inevitabile iniziativa personale, con lo imprimere come un suggello nelle tenere menti, una visione personale, esclusiva, cercando di tener lontano con la polemica, con le critiche

ingiuste ed anche con lo scherno, tutto ciò che potrebbe condurre di là da questa visione.

Un insegnamento di questa natura sarebbe contrario allo spirito steso della filosofia. Sarebbe contrario anche sotto un altro rispetto, sotto il rispetto del carattere personale ed intimo che la convinzione filosofica riveste in chi la professa, e che si oppone ad una esposizione esplicita ed aperta come ad una profanazione. Mosè Maimonide nell'introduzione alla *Guida degli Erranti* dice che bisogna, su questo punto, imitare Dio, il quale non ha rivelato le più profonde verità che per mezzo di simboli e di allegorie. La verità è come una sfera d'oro, chiusa in una fitta rete d'argento: il volgare s'arresta a questa prima esteriorità, solo il saggio vede risplendere l'oro attraverso le maglie. Dare la verità a tutti, degni e indegni, è cosa inutile: e di più è una specie di profanazione che offende e degrada colui stesso che la compie. Bisogna quindi seguire il precetto talmudico che vuole sia riserbata la conoscenza della verità a pochissimi; quindi bisogna esporla in modo che essa sia intravveduta, non veduta. D'altronde la natura stesa della filosofia, dice Maimonide, esige questo metodo. L'uomo, anche sapiente, non afferra mai tutta la verità; questa ora ci appare in un modo da sembrarci chiara come il giorno, ora è velata dalle cose materiali, e siamo come l'uomo che in mezzo alle tenebre vede quache volta brillare dei lampi. Perciò anche nell'insegnare il filosofo non solo non deve, ma non può tracciare un quadro luminoso sempre uguale, ma deve procedere per tentativi successivi, ordinati in modo che la verità ne trasparisca; visibile solo all'occhio di chi è capace di afferrarla.

Sotto ogni riguardo quindi il metodo migliore per l'insegnamento filosofico è l'esposizione indiretta per mezzo del metodo storico critico che ha il vantaggio di mettere la dottrina che si insegna in rapporto con le

grandi correnti storiche; di avviare in un certo senso senza costringere, di svolgere anzi il senso critico e l'iniziativa personale, ed infine permette anche di segnare le grandi linee della dottrina senza entrare nei particolari. Due mezzi: l'esposizione storico critica dei problemi, o l'esposizione storico-critica di un grande filosofo? Ho adottato ora uno ora l'altro. Il primo ha il vantaggio di lumeggiare un problema sotto ogni aspetto: il secondo di dare una concezione completa, una sintesi. Questo anno adotteremo il secondo svolgendo nella sua totalità il pensiero di Emanuele Kant. Lasceremo perciò da parte ogni ricerca erudita, lasceremo nell'ombra le parti che hanno perduto ragione d'essere; e mostreremo anzi come deve essere svolto e continuato il suo pensiero per essere in armonia con le esigenze del nostro.

Capitolo II.

BIOGRAFIA

Non intendo qui tessere una biografia propriamente detta in tutti i suoi particolari, ma riferirne solo i punti più salienti.

1°) Fonti. — Le principali sono sempre le tre notizie di Borowski, Jachmann e Wasianski edite nel 1804 (tre scolari famigliari di Kant, dei quali il Wasianski, diacono in una chiesa di Konisgsberg assistè Kant negli ultimi anni) e le informazioni raccolte dal Prof. di eloquenza Samuele Gottlieb Wald per il discorso commemorativo solenne tenuto nel 23 aprile 1804; che furono pubblicate nel 1860. Si vedano del resto le notizie di antichi biografi di Kant del Vorländer, (1918) edite nei fascicoli dei *Kantstudien;* che è anche l'autore d'un eccellente biografia edita nel 1911, riveduta ed estesa nel 1924 in due volumi.

2°) Noi sappiamo poche cose sulla famiglia e sui suoi primi anni; ciò che sappiamo da Kant stesso è la sua giovinezza che si formò in un ambiente profondamente morale e religioso, per opera specialmente della madre; Kant se ne ricordava sempre con commozione viva. « Si dica del pietismo quello che si vuole; ma co-

loro che ne erano seriamente penetrati, possedevano ciò che di più alto può possedere l'uomo: quella quiete, quella serenità, quella pace interiore che nessuna passione poteva turbare. Nessuna privazione, nessuna persecuzione li addolorava, nessun contrasto li induceva all'ira od alla inimicizia ». Si noti che questo vivo senso di religiosità non si deve confondere con la bigotteria delle pratiche esteriori quale era uso nel ginnasio Fridericiano, retto da pietisti: che anzi l'avversione che esse destavano allora nel giovane Kant ebbe un'eco per tutta la sua vita: Kant ebbe sempre in avversione il canto religioso e la preghiera. Questo senso di religiosità profonda fu l'anima di tutto il pensiero kantiano; Kant non fu il filosofo mondano, brillante, non ha nulla di comune con i filosofi cortigiani che circondano Federico II di Prussia; la sua filosofia ha la gravità e la fede commossa d'una riforma religiosa.

3°) Nato il 22 aprile 1724, la sua vita trascorre per molto tempo in mezzo a gravi difficoltà. La famiglia sua era povera; la madre morì nel 1737, il padre nel 1747 e furono sepolti entrambi da poveri. (*Still und arm*). Dovette aiutarsi con le lezioni e pensare per tempo a sè. Dopo gli anni universitari passò circa otto anni come precettore privato; poi visse dei suoi corsi privati all'università.

Kant si vantò di essere vissuto sempre indipendente e in condizioni umili, ma non misere; certo è che attraversò periodi tristi e in qualcuna delle sue lettere di questi periodi, traspare l'amarezza per il faticoso lavoro a cui il bisogno lo condannava. Anche la carriera fu lunga e faticosa. Nel 1756 chiese la cattedra di straordinario di fiolosofia lasciata vacante dal suo maestro Knutzen; ma fu soppressa per economia. Nel 1758 durante la occupazione russa si fa vacante la cattedra di logica e metafisica; ma è assegnata dal governatore russo ad un

docente più anziano, certo Giovanni Buck. Solo nel 1770, essendo il Buck passato alla cattedra di matematica, Kant può essere nominato ordinario di logica e metafisica; aveva 46 anni.

Ma anche la posizione di professore universitario era allora assai modesta; e Kant rimase ancora per molto tempo quasi un ignoto; ancor nel 1780 a Gottinga i professori, tra cui Feder, considerano Kant come un dilettante da poco. Chi ne riconobbe per tempo il valore è il ministro von Zetlitz (cui è dedicata la *Critica della Ragion Pura*) che tenne con Kant una viva corrisponden e nel 1778 fece il possibile per indurlo a passare ad Halle con condizioni molto migliori. Egli si procurava le lezioni di Kant e frequentava a Berlino le lezioni di Herz; scolaro di Kant. Ma era anche un ministro degno di Kant; in una lettera chiede a Kant consiglio sul modo di indurre gli studenti anche delle altre facoltà a formarsi un poco di coltura filosofica.

4°) La sua fama comincia con la pubblicazione della Critica della Ragion Pura; ed anche non subito. La diffusione del suo nome e della sua dottrina comincia con la fondazione della *Litteraturzeitung* di Jena ispirata in filosofia alle idee kantiane (1785) e con le lettere di Reinhold (in stile popolare) sul Mercur (1786-7). La sua dottrina comincia allora ad estendersi; e comincia la persecuzione; nel 1786 è ufficialmente proibita come scetticismo a Marburg; è bandita dall'Austria; si diffonde anche nelle Università cattoliche.

Dopo il 1790 si estende la fama di Kant anche fuori di Germania; nel 1798 è nominato membro di una Accademia a Siena. Con questa rapida diffusione pare contrasti il non meno rapido oblio; verso il 1810 Kant appare ai più come un filosofo oltrepassato; i grandi idealisti sembrano averlo fatto dimenticare. Ma in realtà la diffusione fu un fatto superficiale; nè fautori nè avver-

sari seppero cogliere ciò che vi era di vitale e di profondo nella filosofia kantiana. Essa non era un sistema; ma piuttosto una indirizzo fondamentale del pensiero verso nuove vie. Invece fu considerata come sistema; le opere dei suoi primi discepoli sono in generale ripetizioni pedantesche senza profondità e senza valore; un mucchio di servili e brutali ripetitori, li chiama Fichte. Ma anche Fichte e gli altri che si considerarono come continuatori e superatori del kantismo, in realtà deviarono sotto altre influenze, dall'indirizzo fondamentale kantiano. E lo stesso avviene anche nella più vasta cerchia dei profani; il kantismo è accolto con fervore, come una rivoluzione salutare, come una promessa d'una nuova vita; i giovani le donne stesse si avviano piene di fervore per la nuova via ma dopo il primo entusiasmo si sentono come delusi, sentono l'insufficienza dei risultati ottenuti.

In fondo è accaduto a Kant come a Spinoza; egli non fu pienamente compreso ed apprezzato secondo il suo vero valore che quasi un secolo dopo. Dopo la crisi spirituale della metà del secolo XIX, caratterizzata dal razionalismo e dal materialismo, il pensiero è tornato a Kant; e se non abbiamo più kantiani nel senso della scuola, oggi il pensiero kantiano è il fondamento di ogni pensiero vivente. Spogliato delle sue accidentalità periture esso non sta nel passato, sta dinanzi a noi come un indirizzo ideale della nostra vita filosofica e religiosa.

5°) Il solo fatto veramente notevole della sua vita è il conflitto con la reazione prussiana dopo il 1788. Morto Federico II nel 1786 gli succede Federico Guglielmo II, spirito debole, inclinato al misticismo, alla superstizione ed alla intolleranza. Non è tuttavia per un azione personale che muta l'ambiente spirituale di Prussia; un inizio di reazione si era già accennato anche negli ultimi anni del regno di Federico II, contro il razionalismo e le sue degenerazioni. Anzi nei primi anni

del nuovo regno si mantiene un certo spirito liberarle; ancora nel 1788 il Kiesewetter è mandato a spese del governo a studiare la filosofia kantiana a Königsberg. Nello stesso anno però succede allo Zetlitz il Wöllner, un reazionario; segue poco dopo la pubblicazione dell'Editto sulla religione e di un Editto che istituisce una rigorosa censura. Però Kant non è ancora considerato come nemico; nel 1789 riceve dal nuovo re un soprassoldo di 220 talleri annui; egli seguita a scrivere liberamente.

È negli anni successivi, forse anche in dipendenza delle ripercussioni politiche, che l'orizzonte si oscura; il governo comincia a sentire prevenzioni politiche e religiose contro di lui, ma non osa colpirlo; Kant che è informato dal Kiesewetter dell'andamento delle cose a Berlino, prevede oscuramente qualche aspra misura, ma si consola filosoficamente con la coscienza di fare il proprio dovere. Il conflitto comincia nel 1792 quando Kant intraprende la pubblicazione sulla Rivista Mensile berlinese della sua filosofia religiosa. La prima parte — *sul male radicale* — venne lasciata passare dalla censura, come cosa puramente filosofica; ma la seconda — *sul conflitto del principio buono e cattivo nell'uomo* — venne inesorabilmente vietata. Kant pubblicò il tutto in un libro nel 1793 valendosi del privilegio di sottoporlo alla censura d'una facoltà filosofica universitaria (Jena), ma nel 1794 la reazione si inasprisce; il re stesso dichiara che è ora di farla finita anche con Kant ed infatti al primo ottobre 1794 Kant riceve un rescritto reale che minaccia severe misure, se Kant continua nella sua opera demolitrice della religione e del cristianesimo. Kant nella risposta si difende dicendo di aver fatto semplicemente opera di filosofo e non di teologo; ma come fedele suddito del re promette di astenersi da ogni pubblicazione sulla religione. La morte del re nel 1797, liberò Kant da questa promessa; col nuovo regno comincia una nuova era di relativa libertà per la Prussia. Questo

contegno di Kant è stato variamente giudicato, e in generale severamente giudicato. Bisogna tuttavia considerare più cose; Kant non disdisse nulla; continuò a scrivere; pubblicò nel 1795 lo scritto sulla *Pace Perpetua*; nel 1797 la *Dottrina del diritto* e la *Dottrina della morale*, dove espone liberamente il suo pensiero sulle questioni politiche e sul rapporto dello Stato e della Chiesa. Egli poteva considerare come suo dovere il tacere; conosceva personalmente il re e ne aveva avuto dei favori; era d'altronde sua dottrina che si deve ubbidire agli ordini delle autorità, anche se ingiusti. Di più bisogna considerare la cosa dal suo punto di vista: ossia da quello del suo tempo. Che Kant fosse preparato anche a lasciare la Pussia è certo; nel 1794 scrive ad un suo amico che si troverà bene qualche cantuccio di terra per ospitarlo. Ma che egli dovesse ribellarsi o fare un gesto, è molto discutibile. Ciò è del resto cosa che solo la sua coscienza poteva decidere.

6°) L'ultimo periodo della vita di Kant è profondamente triste; periodo di decadenza, di solitudine, di abbandono. Verso il 1790 comincia la decadenza. Ancora nel 1789 scrive a Reinhold e dice di lavorare alacremente tutta la mattina; ma nel 1791 avviene come un'improvvisa e rapida decadenza delle forze. Continua tuttavia le lezioni, ma con sforzo. Fichte trova « *schläfig* » la sua esposizione; fu anzi forse questo sforzo troppo protratto delle lezioni che ne causò la decadenza senile. Salì la cattedra l'ultima volta il 23 luglio 1796. Nel 1798 pubblicò (a 74 anni) l'ultimo grande scritto, *la Disputa delle facoltà;* **le ultime pubblicazioni** sono del 1800. Ma allora era già cominciata la decadenza anche nello spirito; del 1802 è l'ultima lettera; gli ultimi anni non furono che un lento morire, con qualche lampo ancora dell'antica intelligenza; morì alle 11 antimeridiane del 12 febbraio **1804**.

Leggendo il racconto degli ultimi suoi anni nella relazione del Wasianski, un suo antico scolaro, diacono in una chiesa di Königsberg, non possiamo esimerci da un senso di pena nel vedere la solitudine e l'abbandono in cui è lasciato. Chi lo assiste è la vecchia sorella, di quattro anni più giovane di lui, e un nipote; ma sono gente rozza. Il Wasianski viene qualche ora al giorno per dare le disposizioni necessarie, ma in realtà Kant è abbandonato; nessuno ha la delicata pietà di liberarlo dalla curiosità malsana dei viaggiatori che vanno a vederlo come rarità di Königsberg.

I discepoli sono scomparsi; lo Herz, il Kiesewetter (che disse Kant essere stato suo maestro e padre); i vecchi e provati amici sono morti. Questa mancanza di un amico affezionato e fedele si vede anche nel destino delle sue reliquie. Esse sono vendute all'incanto e naturalmente ad alto prezzo come curiosità; il suo berrettino da mattina è venduto a 10 sterline ad un inglese; dei suoi bianchi capelli si fanno anelli che sono venduti e in breve ci sono in giro più anelli di quanti capelli Kant avesse avuto; da ogni parte; anche dall'estero arrivano commissioni per acquisto di qualche cosa delle reliquie di Kant a qualunque prezzo. Ma intanto le sue carte manoscritte sono abbandonate al libraio Nicolovius e dopo la sua morte sono vendute col resto delle vecchie carte a peso ai bottegai di Königsberg; e solo per un caso fortuito se ne salvò una parte. Un predicatore trovò presso un merciaio un esemplare delle *Riflessioni sul bello e sul sublime* con fogli e aggiunte di mano di Kant. E in mezzo a tanto entusiasmo nessuno si trova a salvare dalla profanazione la casa di Kant, che è trasformata in un caffè; la stanza dove aveva scritto « la Critica della ragion pura » diventa una sala di bigliardo. E nel 1893 la casa è distrutta per rinnovamenti edilizi. Così la Germania ha saputo custodire le reliquie del più glorioso dei suoi figli.

7°) Anche la vita privata di Kant non ci offre particolarità notevoli; fu un uomo semplice che condusse una vita regolare e modesta, tutta confinata nella sua città, nella sua Università e nei suoi studi. La casa presso il castello, che egli si era comperata coi suoi risparmi, nel 1783, era semplice, anzi più che semplice, povera. La sua giornata era strettamente divisa nelle varie occupazioni; si alzava alle cinque e il fedele domestico aveva ordine di non lasciarlo finchè non si fosse alzato. Nel mattino attendeva ai lavori ed alle lezioni; faceva lezioni nella sua stessa casa ordinariamente dalle 7 alle 9 di mattina. Dopo pranzo faceva regolarmente la sua passeggiata; generalmente solo; è in qeste passeggiate che sorsero i pensieri fondamentali della Critica. Alla sera meditava nel suo studio guardando dalla finestra l'orizzonte. Un suo biografo narra che avendo alcune piante del giardino del vicino chiusa la vista, egli pregò il vicino di reciderle, ciò che questi cortesemente fece. Di questa regolarità di vita si è voluto fare una specie di mania pedantesca; come quella del suo amico Green, l'uomo dell'orologio. Ma non è vero. Kant stesso ci conferma che il suo carattere era impulsivo, facile a cedere per bonarietà alle esigenze altrui; egli si fece volontariamente un sistema di norme perchè ciò era necessario all'opera sua. La sua disciplina nella vita fu una voluta economia dello sforzo; un istinto provvidenziale della sua natura geniale che lo spingeva ad eliminare tutte le perdite di tempo e di energia; questo ci spiega il suo sistema di vita regolare e sedentaria, la sua precisione, la cura rigorosa e sistematica della propria salute. Anche come filosofo il suo carattere è ugualmente semplice. Egli aveva alta coscienza del valore della sua filosofia ed avrebbe potuto ripetere con Spinoza: « *Scio me veram philosophiam tenere* »; nella prefazione della *Dottrina del Diritto* (ediz. Vorlärder, pag. 5) vi è una pagina che arieggia all'orgoglio Hegeliano: una

solo filosofia è vera filosofia — la filosofia critica —. Prima di essa non ci è stato che dei tentativi i quali hanno avuto ciascuno il suo merito, ma che non possono dirsi filosofia, per la semplice ragione che la filosofia, come la verità, è una sola. Ma questa concezione non si traduce in alterigia ed arroganza personale, egli è lontano dalla posa dei romantici di Fichte e di Schelling; la sua modestia è profonda e sincera, come in Socrate manca in lui completamente l'ostentazione e la vanità; l'istrionismo filosofico desta in lui soltanto un disprezzo ironico.

Herder scrive: « nei tre anni che l'ascoltai quotidianamente non notai in lui la minima traccia di arroganza ». Darò un esempio di questa modestia. Nel 1784 il prof. Schütz di Jena, seguace di Kant, gli annuncia l'apparizione della *Litteraturzeitung* e ne chiede la collaborazione. Kant accetta di scrivere la recensione delle Idee di Herder e la manda pregando di inserirla solo se i direttori della Rivista lo trovano conveniente. Lo Schütz gli risponde quasi indignato: « Come? Ella può credere che una recensione come la sua possa essere non conveniente? A me caddero le lacrime quando io lessi questo. Una tale modestia in un uomo come Lei! Io non posso descrivere il sentimento che ho provato. Era gioia, spavento e indignazione tutto insieme; ma specialmente indignazione, quando io penso alla burbanza di certi scrittori che non sono nemmeno degni di slacciare ad un Kant le scarpe » (Briefwechsel. ediz. Acc., vol. XI, pag. 375).

Un altro tratto merita di essere rilevato nel suo carattere: la sua umanità, la sua bontà. È ben noto che l'anima sua fu aperta all'amicizia; tra i più fedeli ed intimi amici ebbe due negozianti inglesi, il Green e il Montheröy; poi più tardi il suo discepolo e collega Kraus che per un certo tempo visse anche con Kant nella sua stessa casa; negli ultimi anni, (dopo il 1787) prese l'abitudine di invitare ogni giorno qualcuno dei

suoi amici. Questo senso di cordialità e di umanità verso i suoi amici non escludeva però, specialmente negli ultimi anni, un certo amore della solitudine ed un senso di avversione verso gli uomini procedente dall'amara esperienza della loro miserabile natura.

Kant visse solo; pensò qualche volta al matrimonio, ma non seppe mai decidersi, non sembra che sia stato sempre del tutto insensibile al fascino femminile; una certa Lucia Rebecca Fritz (1746) si vantava più tardi, spesso e molto, di essere stata amata da Kant. Ma in genere la vita passionale non turbò eccessivamente la sua vita. Anche nei rapporti con la sua famiglia ci appare quasi freddo. Aveva un fratello, pastore in un borgo della Curlandia e tre sorelle di cui una, la più giovane, nata nel 1731, gli sopravvisse e lo assistette negli ultimi anni. Ora Kant compiè verso di essi tutti i doveri; aiutò le sue sorelle e le loro famiglie; e alla morte del fratello, sovvenne la vedova e la famiglia con una pensione di 200 talleri. Ma è fuori di dubbio che li tenne un poco lontano da sè, e stette lunghi periodi senza comunicare con essi; ciò che indusse molti a giudicarlo un carattere naturalmente freddo, apatico, morale solo per dovere. Ora anche questo non è vero. La poca espansività di Kant nei rapporti famigliari non dice nulla; il suo riserbo era dovuto forse alle circostanze che noi, nella nostra completa ignoranza circa il carattere dei suoi famigliari, non siamo in grado di valutare. Del resto tutti sappiamo quale dolorosa, spesso tragica separazione porti nelle famiglie l'elevazione di qualcuno dei suoi membri.

A noi, secondo l'epistolario, Kant appare tutt'altro che uno spirito freddo e arido; anzi ci appare come pervaso da una bontà semplice ed ingenua, che ebbe di rado un condegno compenso. Si veda per es. con quale premura e delicatezza si ingegna di soccorrere Fichte; eppure Fichte, che allora scrisse delle lettere piene di

venerazione e di devozione verso Kant, gli si rivolse contro più tardi con espressioni irriverenti ed ingrate, dimenticando che ad ogni modo Kant un giorno lo aveva sfamato. Così con quali premure si occupa dei suoi discepoli prediletti, l'Herz, il Kraus, il Jachmann! procura loro raccomandazioni, borse di studi, prestiti dai suoi amici, non disdegnando di chiedere per loro, egli che per sè non aveva mai chiesto nulla. Si veda per es. il contegno suo col suo discepolo, il Flessing che aveva dovuto fuggire da Königsberg per debiti e per disordini, lasciando una ragazza incinta. Sono curiose le lettere che questo discepolo scapato rivolge a Kant, parlandogli dei suoi amori e dei suoi affari per scusarsi e averne aiuto. Nel 1792 dopo 9 anni gli scrive una lunga lettera per rendergli i 30 talleri che Kant aveva sborsato per lui e chiede il nome di altra persona, che per intercessione di Kant gli aveva anticipato una somma maggiore, per restituirla. (Fu professore a Duisburg e pubblicò opere di storia e filosofia antica, curiose e forse non senza valore, ma oggi del tutto dimenticate). E in generale Kant fu molto male rimeritato. Negli ultimi anni gli amici e i discepoli più beneficati sono assenti; solo il Wasianski gli fa l'elemosina di un'ora o due al giorno per regolare i suoi affari. Il Kiesewetter (che chiamò Kant suo maestro e padre) mentre Kant muore è in vaggio di piacere.

8°) Accennerò brevemente a Kant come scrittore e come insegnante. I primi scritti di Kant ci rivelano uno scrittore ben diverso da quello che generalmente si conosce. Lo stile è chiaro, grazioso, soffuso di lieve ironia; si vedano per es. i « Sogni d'un visionario ». Tutt'altro è nelle sue opere capitali. Questo mutamento è dovuto sopratutto alla sua preoccupazione di essere preciso, coscienzioso, completo. La prima conseguenza di questa preoccupazione è una pedanteria sistematica

spinta talvolta fino all'inverosimile. Una ricerca appariva a Kant completa ed esauriente solo quando era stata compiuta in modo sistematico (non rapsodico). Ma il male è che queste forme sistematiche sono attinte alla tradizione e perciò spesso coartano lo svolgimento del suo pensiero. Per es. la distinzione della « Critica della Ragion Pura » in Estetica e Logica e poi in Analitica e Dialettica in fondo è uno schema arbitario e straniero al contenuto. Certo l'ingegnosità di Kant è grande; il modo con cui riconnette le tre idee alle tre forme di raziocinio è meravigliosamente abile; ma ciò non toglie che sia un'incrostazione esteriore, inutile. Tutto ciò rende difficile penetrare il pensiero vivo di Kant, che non si ha col rendere pedissequamente l'ordine da lui stabilito. E per di più questa forma sistematica trapassa da un'opera all'altra, come in un letto di Procuste. Nello stesso schema della « Critica della Ragion pura » deve adagiarsi anche la « Critica della Ragione Pratica », la « Critica del Giudizio », onde dei ravvicinamenti e delle teorie forzate che nascondono il suo vero pensiero. Questo vale poi anche pei particolari: la tavola delle categorie diventa spesso una ragione di partizione forzata, esteriore che costringe la materia a schemi a cui essa rilutta. Una seconda conseguenza è l'indugiarsi in distinzioni ed analisi sottili di concetti che rendono più difficile la visione dell'insieme. Specialmente nelle sue teorie più nuove ed oscure, Kant non abbandona un concetto senza avere escogitato tutti i possibili aspetti sotto cui può presentarsi; onde le ripetizioni, il tornare sullo stesso argomento da un punto di vista leggermente diverso, le digressioni imbarazzanti, il che rende difficile la visione d'insieme del suo pensiero. Questa difficoltà è accresciuta da un terzo fatto: che realmente Kant stesso non è chiaro, non è conclusivo nei punti decisivi e lascia così la via aperta ad una molteplicità di interpretazioni. In effetto egli

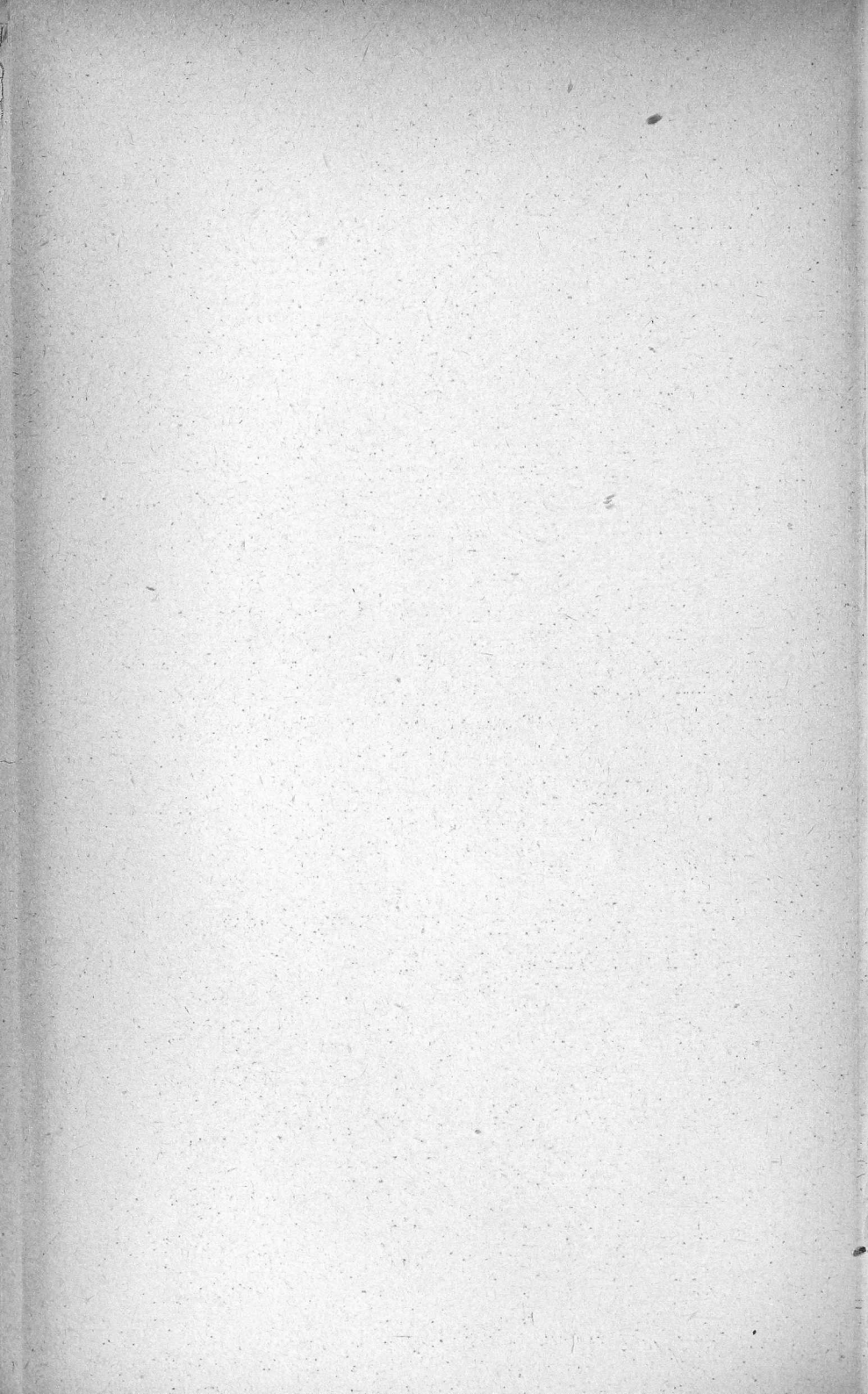
ha aperto la vita, ma non si è inoltrato fino al termine. Di qui il singolare destino della sua filosofia; nessun filosofo può essere tale senza passare attraverso il suo pensiero; ma nessuno può arrestarsi in esso. Bisogna svolgerlo e completarlo. Un'ultima causa di difficoltà è la poca cura dello stile e della terminologia. Specialmente la terminilogia tecnica; così le parole: *trascendentale, oggetto, fenomeno* e simili, sono usate in più sensi: spesso Kant parla secondo il linguaggio volgare anche se questo contraddice alla sua teoria; (p. e. *gli oggetti che causano le affezioni del senso*) per cui egli non va interpretato da una espressione; ma tenendo presente l'insieme di tutte le teorie.

Kant ha esercitato un'azione sul suo tempo forse più con le lezioni che con gli scritti; certo esse furono la fatica più dura della sua vita. Lesse per 41 anni (82 semestri) dal 1755 al 1796, e su materie più varie, anche matematica, fisica, geografia-fisica; questa anzi era uno dei suo corsi più celebrati. Insegnò 28-30 ore per settimana da principio, più tardi 12-16 ore, alla fine 8 ore. Leggeva generalmente dalle 7 in poi. In una sua lettera del 1759 si legge: « quanto a me, io seggo quotidianamente dinanzi all'incudine della mia cattedra e maneggio con ritmo sempre uguale il pesante martello delle monotone lezioni. Qualche volta si leva in me una aspirazione più alta, ma l'implacabile bisogno mi ricaccia con voce imperiosa all'aspro lavoro senza tregua ».

L'Arnoldt ha dedicato nei suoi *Kritische Exkurse* (1894) più di 400 pagine all'opera di Kant come insegnante. Quanto alla forma esse non erano soltanto lezioni, ma anche conversazioni critiche, dispute; sul modo non sappiamo nulla di preciso. Le lezioni erano tenute su testi per obbligo; ciò era stato prescritto per abolire l'uso dei dettati. Kant si serviva generalmente dei testi della scuola wolfiana; ma con la massima libertà; essi erano solo l'occasione. Ci è stato conservato

qualcuno di questi testi, interfogliati e ricoperti di annotazioni. Certo ne doveva risultare un tutto non facilmente penetrabile pel giovane discepolo. Alcune di quelle lezioni sono state pubblicate nei manoscritti degli scolari (lezioni di metafisica, di filosofia della religione, di morale, nel 1924); ma in essi chi conosce la dottrina kantiana, la vede come in ombra. L'adattamento forzato alle divisioni tradizionali ha un effetto poco vantaggioso sull'esposizione; e forse esso ha avuto una influenza funesta anche sulla redazione delle opere personali e sull'importanza che in esse hanno gli schemi e le divisioni tradizionali.

Quanto alle lezioni bisogna ricordare che esse si rivolgevano a studenti di tutte le facoltà e per ciò avevano per fine di svolgere in loro l'attitudine alle considerazioni filosofiche delle cose. Kant vedeva chiaramente il pericolo delle specializzazioni ed in modo particolare della specializzazione prematura; il compito di insegnante di filosofia è appunto quello di sviluppare la facoltà filosofica. Kant assimila i dotti chiusi nella loro specialità ai ciclopi, perchè vedono le cose sotto il solo aspetto della loro specialità. Compito della filosofia è di aggiungere il secondo occhio. Tanto più si comprende allora come l'insegnamento di Kant mirava non ad inculcare una dottrina, ma a svolgere la capacità filosofica. D'altronde, come sappiamo, la filosofia non può, secondo Kant, essere insegnata. Ogni filosofia è una costruzione personale; ma se anche vi fosse una vera filosofia, essa non potrebbe venire imparata; una filosofia imparata sarebbe sapere storico non filosofico. La filosofia della scuola crea dei pappagalli, pieni di burbanza e di presunzione, peggiori che gli ignoranti. Per costruire una filosofia è necessario prima un certo sapere storico e naturale; a ciò dovevano servire i corsi di antropologia e di geografia-fisica, destinati a fornire i fatti e i dati. E per poter essere in grado di elaborali,

bisogna appropriarsi la tradizione filosofica; quindi la discussione critico-storica dei problemi e delle varie correnti. Con queste vedute Kant inaugura un metodo di insegnamento filosofico che è in parte oggi ancora un desiderio; e che del resto venne dimenticato nella sua stesa scuola dai suoi impari seguaci.

Capitolo III.

TRATTI ESSENZIALI DEL PENSIERO CRITICO

Il pensiero di Kant è penetrato da due tendenze fondamentali in cui si esprime, più o meno chiaramente del resto, ogni mente veramente filosofica. La prima è un senso vivo, religioso del trascendente, una tendenza religiosa, mistica. Non è vero che Kant sia stato anche sotto il rapporto religioso sentimentalmente arido; l'avversione sua contro ogni forma di fanatismo e di entusiasmo è l'avversione contro le degenerazioni plebee dello spirito religioso. E ciò perchè in lui il senso religioso si collega con un alto senso critico. Dal secolo XVIII° viene a lui quella che è stata la grande conquista di quel grande secolo; l'esigenza di tutto sottoporre alla ragione; non di credere che tutto sia accessibile in modo chiaro alla ragione, come il razionalismo superficiale vorrebbe, ma che di tutto deve decidere la ragione, e perciò anche dei suoi limiti e della possibilità che essa ha di condurci fino ad un certo punto, di là del quale cessa per noi la possibilità di giudicare e di conoscere. Ma in tutto ciò che è nel campo del nostro conoscere, bisogna che la ragione rifletta la sua luce: che tutto sia chiarito, vagliato, giudicato dalla ragione.

Appunto per questo Kant doveva trovare miserando

lo stato della metafisica del suo tempo, asservita a prevenzioni teologiche, piena di affermazioni dogmatiche, di principii ingiustificati, di affermazioni avventate e criticamente insostenibili, onde lo spettacolo d'una scienza che vorrebbe essere tale, anzi vorrebbe essere la scienza assoluta, e che nello stesso tempo non riesce a conquistare nulla di stabile e sembra destinata ad essere preda dello scetticismo. Questo scetticismo verso la metafisica dogmatica del tempo era uno stato d'animo diffuso negli spiriti, più chiaroveggenti. Nicolas de Beguelin, matematico e filosofo della corte di Federico II, membro dell'Accademia (che visse dal 1714 al 1789) in una serie di memorie sui principii di metafisica (1755-68) tratta della metafisica negli stessi termini di Kant nella celebre prefazione alla « Critica della Ragion Pura »; ne deplora la mancanza di certezza, di progresso, e perciò l'indifferenza del pubblico. E propone due mezzi: o che ciascuno costruisca il suo sistema di filosofia rinunciando a farne propaganda; o che si faccia una revisione imparziale dei principii, che se ne fissi i limiti ed il valore; con il che si avrebbe almeno un piccolo nucleo di sapere sicuro ed un criterio per giudicare dei sistemi. Così il matematico Abramo Kastner di Gottinga (1719-1800) rispondendo ad una raccomandazione di Kant in una lettera del 1790 parla del profondo discredito in cui era caduta la metafisica e giudica severamente wolfiani ed eclettici. Kant aveva anch'egli veduto ben presto l'inanità di questi filosofi e ne parla spesso con ironia nelle opere precritiche. Così nel *Tentativo di introdurre il concetto di grandezze negative nella filosofia* (1763) parla ironicamente della discutibile sapienza dei metafisici. Ma l'opera in cui assume un deciso atteggiamento scettico è « *I sogni d'un visionario* ». A pag. 46 (trad. it.) li considera come dei sognatori che sognano con la ragione. Aristotile dice in qualche punto « quando siamo svegli abbiamo un mondo

comune, ma quando sogniamo ciascuno ha il proprio. Mi pare che si potrebbe benissimo invertire l'ultima proposizione e dire: se di diversi uomini ciascuno ha il suo mondo proprio, è da credere che essi sognino. Su queste basi, se noi consideriamo quei fabbricanti di castelli in aria ciascuno dei quali costruisce a sè un mondo del proprio pensiero e lo abita tranquillamente escludendo gli altri, quelli per es. che abitano il sistema del mondo come lo ha fabbricato Wolf con poco materiale empirico, ma con abbondanza di concetti surretizi, e quelli che abitano mondi tratti dal niente da Crusius, grazie al potere magico di qualche sentenza sul pensabile e l'impensabile, attenderanno con pazienza, date le contraddizioni delle loro visioni, che questi signori abbiano finito di sognare. E quando finalmente, come Dio vuole, essi saranno svegli, quando cioè apriranno l'occhio ad uno sguardo che non escluda l'accordo con altri intelletti umani, allora nessuno di loro vedrà cosa che non possa apparire egualmente manifesta e certa a chiunque altro, e i filosofi abiteranno un mondo comune come quello che già da tempo occupano i matematici; avvenimento importante che non può più farsi attendere a lungo, se si deve credere ai segni che si mostrano sull'orizzonte della scienza » (pag. 47). La prima prefazione della Critica della Ragion pura comincia anch'essa con la stessa constatazione.

Ora quale è la causa di questo deplorevole stato di cose? Anche qui lo sguardo di Kant vide sin da principio profondamente la causa della degenerazione della metafisica e non della metafisica soltanto: cioè l'intrusione di concetti sensibili nell'ordine suprasensibile. Kant è nell'indirizzo suo fondamentale un platonico; un platonico secondo la tradizione leibniziana; perciò distingue nella conoscenza, come nella realtà, due ordini: il sensibile e l'intelligibile. Ora, qualunque sia la scienza che possiamo avere e non avere dell'intelligibile,

certo è questo che una scienza dell'intelligibile (come la metafisica vuol essere) deve tenersi rigorosamente pura dall'intrusione di rappresentazioni o di concetti sensibili. Questa intrusione porta con sè una contraddizione che poi si traduce in contraddizioni esplicite. Questo è il concetto dal quale partì Kant fin dall'inizio delle sue indagini critiche sulla metafisica, e che ebbe poi il suo pieno svolgimento nella Dialettica.

Ora qual'è l'opera che s'impone? Una separazione, una purificazione. Da una parte Kant è persuaso dell'insostenibilità dell'antica metafisica; dall'altra parte riconosce in essa un fondamento di verità e respinge come insufficienti le teorie naturalistiche ed empiriche. Così come nella morale riconosce non essere sostenibili gli imperativi della morale teologica; d'altra parte il ridurre la morale ad un atto immanente è un annullarla; il valore incondizionato, la dignità e l'universalità della legge vanno perdute. Come uscire da questa contraddizione? Con un'opera critica che elimini dalla metafisica ciò che non le appartiene e la riunisca nei suoi giusti limiti. Partendo dalla distinzione tra fenomeni e cose in sè era naturale che la chiara mente di Kant non potesse accogliere la concezione comune, per cui ciò che era posto come fenomeno veniva poi ripetuto sotto altra veste nell'ordine reale. Bisogna analizzare bene ciò che è del senso ed eliminarlo; stabilire una fenomenologia ed una metafisica e per converso concatenare in sè l'ordine fenomenico senza farvi intervenire elementi appartenenti all'ordine reale, intelligibile.

Questa preoccupazione è visibile già nella prima grande opera di Kant, la *Storia naturale del cielo* (1755) dove l'idea fondamentale è appunto questa di liberare la scienza dalla necessità di interventi soprannaturali, di esplicare i fenomeni fisici secondo la loro causa naturale. Come Leibniz, Kant è persuaso che causalità e finalità non si escludono, ma non debbono essere confuse

insieme. La scienza sta dal punto di vista concreto e deve rifuggire da ogni ricorso all'azione finale; qualunque ipotesi più temeraria è preferibile a questa violazione dell'ordine naturale. E così nella stessa opera, infine, Kant esprime la sua simpatia per il concetto della trasmigrazione cosmica, che ha avuto le simpatie anche di Lessing, Lichtemberg, Hume, ma lo tratta come una fantasia personale che non ha nulla da vedere con la scienza.

Un avicinamento alla netta distinzione è già nella « *Nova Dilucidatio* » del 1755 dove pone nettamente che altro è la coesistenza delle sostanze, altro il loro rapporto spaziale.

Questo concetto della separazione si concreta meglio nelle opere del decennio successivo, nel concetto d'una critica della metafisica, d'una critica della nostra facoltà di apprendere il soprasensibile (ragione pura). Nell'introduzione alla « *Ricerca sulla chiarezza dei principi della teologia naturale e della morale* » (1763) si propone appunto il compito di un esame critico della metafisica fatto indipendentemente dalla metafisica, cioè d'una critica preventiva.

E la conclusione sua è che la metafisica deve limitarsi ad un'analisi precisa e rigorosa dei propri concetti, dalla quale potrebbe ricavare un piccolo numero di cognizioni modeste e limitate, ma sicure. In senso più decisamente scettico si pronunziano invece già i « Sogni d'un visionario » dove il patrimonio della metafisica è ridotto quasi a zero. Un esempio della critica dei concetti metafisici ci dà il capitolo 1°) nell'analisi del concetto di *spiriti*; ma essa ha per risultato di dimostrare che questo concetto è una formazione arbitraria, posta la quale se ne può dedurre tante belle cose, anche la possibilità della visione del mondo spirituale; ma che con tutte le sue conseguenze è una posizione arbiraria, non imposta dalla ragione, non sostenuta dall'esperien-

za. La mente umana comincia con ardore ad occuparsi di tante questioni alte e profondamente interessanti come la realtà spirituale, la libertà, la predestinazione, la vita futura, etc.; ma ben presto la ragione critica si avvede che queste sono larve di conoscenza, e che questi oggetti giacciono fuori della sfera del conoscere umano.

Analizzare l'esperienza, ridurne le variopinte apparenze a un certo numero di rapporti e di forze fondamentali; ecco quanto può fare la filosofia. Ma quando essa crea nuove forze od esseri non dati dall'esperienza, essa entra in un mondo di chimere. Può darsi che nel mondo futuro si disvelino a noi altre realtà; ma per ora qui sono chimere, (*Sogni d'un visionario*, trad. Ital., pag. 55-56 e 72-75).

Nei « Sogni » Kant sembra quindi accostarsi ad una specie di agnosticismo scettico verso la metafisica. Vi è una realtà soprasensibile e verso di essa ci conduce la fede morale delle anime ben nate; ma tutto quello che possiamo qui conoscere è soltanto l'esperienza. Subì Kant dopo il 1765 l'influenza dei « *Nuovi saggi* » di Leibniz, pubblicati appunto in tale anno? (Leibniz è morto nel 1716).

Ciò è possibile, ma non bisogna nemmeno esagerare la influenza di queste azioni esterne. Certo è che Kant riprende in esame la possibilità d'un sapere intellettuale puro e ne ammette la possibilità, naturalmente entro limiti molto ristretti. La scienza che contiene questi concetti puri della ragione è la metafisica; ad essa serve di propedeutica la dottrina che distingue la conoscenza del senso da quella dell'intelletto (Critica della ragione). I concetti puri della ragione vengono acquisiti, risvegliati in noi per mezzo dell'esperienza, ma non ne derivano (per es. i concetti di possibilità, realtà, necessità, sostanza, ecc.).

Il fine dei concetti intellettivi non è solo quello di ordinare logicamente l'esperienza, ma anche di ri-

velarci il mondo soprasensibile. Però qui, mancando di esperienza, l'errore è molto facile; specialmente per l'insinuarsi di concetti sensibili. Perciò il principio metodico della metafisica è che i concetti sensibili non trapassino il loro limite e non affettino le conoscenze intellettive. Soggetto d'un predicato sensibile può essere solo un soggetto sensibile; se è intelligibile ciò vuol dire che la proposizione è solo una trascrizione soggettiva (simbolica) che rende possibile una conoscenza relativa del soggetto. Il riferimento assoluto dei predicati sensibili al soggetto intelligibile dà origine a conoscenze surrettizie che sono l'inizio degli errori della metafisica. E poichè, sensibile è uguale a spaziale e temporale, gli errori della metafisica nascono dal riferimento di predicati spaziali e temporali alle realtà intelligibili.

Kant divide questi errori in tre classi. La prima riguarda affermazioni che pongono le condizioni della nostra intuizione come condizioni dell'esistenza stessa degli oggetti. Per es. tutto ciò che è *per noi* in un tempo e in uno spazio. Ed allora si cerca la sede dell'anima, si pensa Dio come onnipresente, si cerca il *quando* della creazione del mondo, si disserta sulla cognizione che Dio ha delle cose future, ecc.

La seconda sta nel pensare che le condizioni nostre della possibilità d'un concetto siano anche quelle della sua realtà. Noi qui concepiamo la grandezza come addizione successiva e perciò non vi è mai una totalità assoluta; ma per noi ciò non vuol dire che una totalità assoluta sia impossibile. (Siamo qui alla difficoltà capitale che verrà svolta nella dottrina delle antinomie).

La terza classe sta nel credere che la realtà intelligibile debba riprodurre gli stessi rapporti che noi riferiamo qui ai concetti sensibili. Ad evitare questi errori è necessaria una critica della filosofia, che separi nettamente i due campi. Quest'opera, che fu poi « La Critica della ragion pura », nelle lettere ad Herz del 1771-

1772 porta ancora il titolo « *I limiti della sensibilità e della ragione* ».

Ma nel decennio che antecede la pubblicazione della Critica, questo concetto subisce ancora una modificazione radicale che ci introduce nella filosofia critica vera e propria. L'analisi dei concetti della ragione, mostra a Kant che, tolto ad essi rigorosamente ogni contenuto sensibile, essi si risolvono in astrazioni senza realtà; *le sole conoscenze pure che abbiano una vera consistenza sono le idee morali* (Diss., parag. 7). Già nella *Dissertazione* appare inoltre questa considerazione; che l'intelletto stesso può in certe sue applicazioni essere relativo all'uomo (Diss., Parag. 30). È su questo punto che le osservazioni di Hume (con la sua analisi del concetto di causa) svegliarono Kant dal sonno dogmatico e diedero un altro indirizzo alla sua speculazione.

Ma allora a che cosa serve la ragione, a che cosa serve il conoscere? Non siamo rigettati in un fenomenismo scettico da cui difficilmente si salverebbero anche i concetti morali? Ciò che pare a Kant un punto d'appoggio sicuro contro lo scetticismo è il concetto della scienza. L'analisi che Hume aveva dato del concetto di causa non solo rendeva nulla ogni possibilità della metafisica, ma aboliva il concetto di legge e di necessità fisica. Non vi erano più leggi, ma regole empiriche; non necessità, ma consuetudine soggettiva; non certezza, ma verosimiglianza. La matematica si era salvata perchè Hume l'aveva considerata come un'analisi di concetti; ma se ne avesse visto il vero carattere, anche la matematica avrebbe avuto lo stesso destino.

Ora, è stata sempre profonda convinzione di Kant il valore della scienza matematica e fisica; dell'universalità e necessità delle leggi matematiche e fisiche egli non poteva dubitare. Come conciliare allora la condanna dell'uso *reale* dei concetti della ragione con l'assoluto riconoscimento del loro uso *logico* nella scienza? E co-

me conciliare questo valore logico assoluto con il carattere fenomenico della realtà? Come può costituirsi in queste condizioni il conoscere, ed a che serve? Kant credette di poter risolvere queste difficoltà ed anzi trovare la ragione di queste apparenti contraddizioni in un nuovo concetto del conoscere. Mentre il conoscere era prima un essere formato, un ricevere, diventa per Kant un formare, un agire, un'attività dello spirito. Sarebbe facile ricercare gli antecedenti di questo concetto nella filosofia moderna; basti ricordare il concetto dell'*imaginatio* che in Spinoza compone il mondo sensibile; le funzioni dell'immaginazione in Hume e il concetto di conoscenza fenomenica in Leibnitz. Ma con questo problema si complicava per Kant il problema della matematica. Vi è in noi una potenza creatrice occulta che suscita questo mondo caratterizzato dall'ordine spaziale e temporale, ma come accade che le leggi di questo ordine (leggi matematiche) sono da noi conosciute a priori? E che cosa sono il tempo e lo spazio? (Altra famosa controversia del tempo). Queste difficoltà sono rimosse se si considera il tempo e lo spazio come forme di questa potenza creatrice sensibile, forme necessarie della realtà fenomenica. Allora si spiega come in un mondo di fenomeni abbiamo le leggi immutabili della matematica.

Questa concezione, che nella *Dissertazione* si estende solo al senso, è nella *Critica* estesa a tutto il conoscere. Ogni conoscenza è un formare, un plasmare secondo forme unificatrici insite allo spirito; la conoscenza è attività unificatrice secondo forme necessarie dello spirito, le quali nel caos di fenomeni creano un ordine, un mondo stabile, il mondo obbiettivo della esperienza e della scienza, per quindi pervenire in esso alla coscienza chiara di sè e dei propri compiti che trascendono la realtà fenomenica. Che Kant avesse coscienza di questa rivoluzione che egli introduceva nel con-

cetto del conoscere e della realtà conoscibile, lo dimostra il paragone di sè con Copernico; il centro non è più il mondo delle cose, ma l'io (*Kuno Fischer*: *Kant*, I, p. 6-9).

Strano è che questo paragone ricorre già in un matematico filosofo dell'Accademia di Berlino, Premontval, che in una memoria del 1761, si chiama il Copernico della metafisica e per la stessa ragione di Kant.

Naturalmente questa creazione della realtà da parte dello spirito non è che una creazione relativa, una creazione che consiste nell'apprendere la realtà assoluta secondo l'imperfetta natura, e costruisce il mondo relativo a noi sotto la direzione di quelle forme inerenti allo spirito che ci dirigono in questa costruzione, e fanno sì che essa sia una costruzione obbiettiva, valida per tutti gli spiriti, un'esperienza. La realtà che è unita, ci è data nella sua massima dispersione come molteplicità sensibile, che lo spirito con la sua attività sintetica ricollega ritorna verso l'unità; in ciò sta la sua attività sintetica, creatrice.

Il mondo è una sintesi a priori. Il vero processo creatore della conoscenza è perciò, secondo Kant, la sintesi, il giudizio sintetico; il processo analitico è solo un processo secondario, sussidiario che scompone per chiarire, armonizzare ciò che la sintesi ha creato. Questo è il senso vero e profondo della famosa e tanto discussa distinzione fra giudizi sintetici ed analitici.

Due obiezioni capitali furono mosse: a) Ilgiudizio è sempre analitico. Quando dico: alcuni uomini sono neri — per *alcuni uomini* intendo i negri; perciò — i negri sono neri — il che è giudizio analitico. Ma questa obiezione confonde la *proposizione* che esprime il giudizio con il giudizio come atto mentale, il quale necessariamente lo antecede ed è una vera sintesi. b) L'obiezione più nota è quella della relatività. Un giudizio è sintetico per l'ignorante, mentre è analitico pel dotto.

(Es.: l'oro è un metallo dal peso specifico di 19,3). Ma Kant non riferisce la distinzione all'individuo, bensì all'esperienza *normale*. In questa vi sono collegamenti necessari di elementi, i quali concorrono nell'unità del concetto (per es. i caratteri fisici, chimici, ecc. dell'oro): essi danno origine ai giudizi analitici. Vi sono pure collegamenti, necessari o non (es. il triangolo ha la somma dei due lati sempre maggiore del terzo) che non sono e non possono essere implicati nel soggetto: questi danno origine ai giudizi sintetici (a priori ed a posteriori).

L'essenziale ad ogni modo per noi è questo: che la conoscenza si costituisce per atti successivi di sintesi: (anche le unità conocettuali derivano da atti di sintesi trascendentale). Questa progressione sintetica ha per Kant tre gradi che sono: il senso, l'intelletto e la ragione. I due primi sono le facoltà teoretiche umane per eccellenza: essi creano il mondo obiettivo dell'esperienza. La ragione invece è l'attività sintetica che cerca di elevarsi al di sopra del mondo sensibile, che fondandosi sui concetti della esperienza cerca di stringere nelle sue idee l'intelligibile puro, e che perciò appunto — essendo nell'uomo la conoscenza legata indissolubilmente al dato sensibile — conduce alle aberrazioni ed alle contradizioni della metafisica. Bisogna notare che anche questa terminologia fondamentale in Kant non è costante. Per ragione Kant intende spesso l'attività sintetica in tutti i suoi gradi (Critica della ragione pura); in senso meno ampio l'intelletto e la ragione.

Questa sintesi aviene secondo leggi dello spirito che sono *leggi della sua direzione verso l'Uno* e perciò valgono obbiettivamente e sono anzi condizioni della validità del conoscere; essa è una sintesi a *priori*. Sotto questa forma Kant rinnovava e riabilitava l'antico concetto della filosofia platonica; che vi è un sapere che lo

spirito porta con sè e che non deriva da alcuna impressione e da alcuna esperienza. Egli si riconnette quì al concetto leibniziano che l'anima ha il potere di derivare da sè il mondo (*Tentativo di introd. le grandezze negat.*, ediz. Vorländer, pag. 108). Sapere a *priori* è sapere per mezzo della ragione indipendente dall'esperienza. Il volgare è scettico di fronte a tale asserzione: la prima teoria è l'empirismo. Ma è una teoria di menti grossolane: gli empirici geniali, come Hume, si sono ben guardati dal ridure tutto all'esperienza. Si veda per es. il concetto di causa: come può derivare dall'esperienza se l'esperienza causalmente connessa lo presuppone? Così è dei concetti morali: come possono derivare dall'imitazione, se ogni obbligazione già li presuppone? Il padre dell'apriorismo è Platone: e la teoria platonica delle idee innate si trasmette attraverso tutta la storia della filosofia fino a Leibniz. Naturalmente non si tratta di conoscenze preesistenti: esse si risvegliano, secondo Platone, in occasione dei sensi. Sono, secondo Leibniz, virtualità dello spirito che si svolgono in occasione dell'esperienza. Ma noi abbiamo veduto che Kant contesta o almeno mette in dubbio la facoltà di conoscere con la pura ragione: in questo hanno la loro origine tutte le miserie della metafisica. Con lui comincia infatti il nuovo concetto dell'a priori. *L'a priori* non è più conoscenza oggettiva, esprimente una realtà, ma legge, funzione unificatrice, elemento essenziale dell'esperienza che senza di essa non sussiste come sapere reale.

Come Kant sia giunto a porre questo fattore a priori della conoscenza, noi l'abbiamo veduto, è il suo alto concetto della scienza, la sua concezione che la scienza non è solo un cumulo di probabilità sorte dalla ripetizione dell'esperienza, ma un sistema di vere leggi, cioè di principii universali e necessari. Ma la sua giustificagione naturalmente è più profonda. La peggiore disgra-

zia che potrebbe capitarmi, dice ironicamente Kant in un passo della « Critica della ragion Pratica », sarebbe che alcuno potesse dimostrare che non vi è un *a priori*. Ma da questa parte egli aggiunge, non vi è pericolo perchè sarebbe come un voler dimostrare con la ragione che la ragione non esiste. Perchè ogni minima affermazione, che abbia la pretesa di valere obbiettivamente, cioè in modo universale e necessario, trascende ogni esperienza possibile, perciò già implica anche mentre la nega, la facoltà dello spirito di fondare — per eccitazione della esperienza — leggi e principi in cui gli elementi materiali sono dati, ma il collegamento necessario è imposto da una legge dello spirito e perciò è a priori.

Ogni esperienza perciò, quando venga analizzata con sagacia, si presenta come una tale sintesi di dati, secondo funzioni non ricavabili dal dato. Quindi il principio metodico che ricorre sempre nelle opere di Kant: che dove abbiamo una affermazione universale necessaria, lì abbiamo un'azione d'un principio *a priori*.

L'elemento a priori del conoscere è assimilato da Kant alla forma aristotelica che è l'elemento universale tipico, essenziale delle cose. Soltanto la dualità della forma e materia deve essere dalle cose trasportata nella costituzione della conoscenza. La molteplicità dei dati sensibili che si aggrega e si unisce secondo le leggi funzionali dello spirito è la materia: queste leggi funzionali dello spirito sono le forme. Poichè vi sono tre gradi di sintesi e ciascuno ha le sue leggi funzionali, così vi sono tre specie di forme a priori: forme del senso, dell'intelletto e della ragione. Di ciascuna di esse vedremo a suo tempo, e in tale occasione determineremo meglio il concetto di forma.

Così abbiamo visto come si è venuto determinando e mutando il primitivo progetto di Kant di stabilire una netta separazione fa i concetti del senso e quelli della ragione — tra la fenomenologia e la metafisica.

Egli ha dovuto constatare che non vi sono concetti veri e proprii della ragione: perchè se si spogliano del contenuto sensibile, non ci restano che delle astrazioni. Questo non vuol dire che siano abbandonati al fluire della sensazione; la funzione teoretica della ragione non sta tanto nell'avere conoscenze proprie, quanto nel collegare con leggi e principii fondamentali le sensazioni, dando così origine al mondo dell'esperienza obbiettiva; questo è quell'aspetto della ragione che Kant dice intelletto, mentre riserba il nome di ragione alle sintesi supreme del pensiero.

E poichè l'esame del senso ci ha rivelato in esso anche un elemento fondamentale, subbiettivo, a priori, così tutto il conoscere si rivela come un processo sintetico che ha per risultato valido ed obbiettivo la costituzione del mondo dell'esperienza; mentre il suo coronamento, nel conoscere razionale puro, ci conduce solo in mezzo alle illusioni ed alle contraddizioni. Quindi il compito attuale è di seguire in tutti i suoi gradi questa attività sintetica — che è la ragione pura — per vedere come è costituita e come nel senso e nell'intelletto dia risultati obbiettivi; questa conoscenza della sua natura ci mostrerà anche come e perchè nella sua funzione metafisica conduce all'errore. E poichè questo errore non può essere nella funzione stessa, ma nell'uso che ne facciamo, si tratterà di vedere a che cosa serve la funzione metafisica nell'uomo; come deve essere diretta. (Estetica, Analitica, Dialettica).

Questa ricerca dell'elemento razionale puro è quella che Kant chiama ricerca *trascendentale*. Questa parola derivata dalla scolastica, ha in Kant un senso tutto speciale e relativo ai costituenti a priori dell'esperienza, ed è perciò specialmente riferita alla ricerca, alla conoscenza delle facoltà e funzioni conoscitive, appunto in quanto costituiscono questi elementi a priori (immaginazione, appercezione trascendentale), o dei loro at-

ti (schema, principio, sintesi). Anzi Kant chiama la sua filosofia idealismo trascendentale, in quanto la sua filosofia è caratterizzata appunto da ciò che essa vuol essere riflessione del conoscere sulle sue attività, sulle sue funzioni a priori. Chiara è perciò la differenza da *trascendente*. Noi diciamo trascendente tutto ciò che sorpassa, va al di là di ogni possibile esperienza; e si oppone ad *immanente* che vuol dire « compreso nei limiti dell'esperienza possibile » cioè non solo dell'esperienza realizzata, ma anche di quella futura o non realizzabile (per es. il centro della terra). Trascendente è perciò Dio e le sue proprietà.

Il trascendentale ha questo di comune con l'immanente: che non oltrepassa l'esperienza, perchè ne è un costituente; ma vi si oppone in quanto non deriva dall'esperienza, anzi può venir pensato in astratto, separato dall'esperienza. Questa affinità ci spiega come in Kant stesso abbiamo alcune volte una confusione dei due concetti: perchè il soggetto trascendentale, in quanto non sia considerato come pura funzione, è certo una realtà trascendente. *Onde in Kant talora trascendentale è uguale a trascendente.* Questa ricerca non deve naturalmente essere confusa con una ricerca genetica, storica o psicologica; l'analisi del processo conoscitivo non ne è la storia. Senza dubbio la storia è una preparazione ed un aiuto all'analisi, ma non è la stessa cosa.

Per es. nel diritto la storia mostra come da uno stato che si avvicina allo stato di natura sorge la società; ivi essa mette in luce la continuità causale. Ma questo non vuol dire che la società sviluppata non contenga idealmente nulla di più di quanto vi era nello stato di natura, che cioè si tratti di un puro processo meccanico, di spostamento d'elementi. Si svolgono nel corso del divenire concreto nuove forme di vita; principii ideali che erano pure potenze si esplicano come principii dominatori; en-

trano in azione i fattori non contenuti materialmente nell'inizio. L'analisi chiede quali di questi principii o fattori è il più essenziale, che dirige anche come potenza tutto lo svolgmento. Qui è necessario un occhio ben più sagace che quello dello storico.

Così nella conoscenza: dalla rappresentazione dell'animale al pensiero del filosofo la storia ci mostra una continuità; ma l'anilisi prende il fatto nella sua complessità più alta per indagare ciò che in esso è direttivo ed essenziale, e per quest'analisi anche la storia è una conoscenza come un'altra. È vero che in apparenza anche quest'analisi ci rappresenta sempre la conoscenza come un processo storico, una sintesi progressiva; ma questo deriva solo dal fatto che noi dobbiamo rappresentarci tutto nel tempo. E se pensiamo che anche il tempo è un momento di questa sintesi, ciò vuol dire che non è un processo storico, ma una gradazione e sistemazione di valori e di realtà.

Ma se non è una constatazione storica, come avviene questa analisi? Su che si fonda se non sull'esperienza di ciò che avviene? *Su l'autocoscienza trascendentale*. Come nel fatto morale la coscienza della legge morale e la coscienza della volontà istintiva non sono constatazioni dello stesso grado, fatte da un io esteriore ad esso, ma un diverso grado di vita dell'io a cui s'accompagna un diverso grado di coscienza; così l'autocoscienza dei principii razionali s'impone come qualche cosa di necessario e di assoluto di fronte alla molteplicità sensibile. *È l'autoriconoscimento dell'io razionale*. La coscienza di pensare, in quanto pensiero, dice Kant, è coscienza trascendentale, non esperienza. In ciascuno dei gradi della sintesi, le rispettive forme o funzioni unificatrici costituiscono un sistema di principii puri, costituente la scienza pura. Le forme del senso costituiscono la *matematica*, le forme dell'intelletto la *fisica pura*; le forme della ragione aspirano almeno a

costituire la *metafisica*. L'esistenza di queste discipline pure è per Kant una controprova della realtà delle forme a priori; senza di cui il loro valore apodittico sarebbe inesplicabile.

L'esame dei diversi gradi della sintesi conoscitiva può anche essere fatto sotto questo aspetto; e allora si comprende la posizione del problema nei « *Prolegomeni* »: come è possibile la matematica pura? Come è possibile la fisica pura? È possibile la metafisica, e se è possibile, come? La ragione della diversità di quest'ultima domanda non ha bisogno di schiarimenti. Ma la critica della ragione, nell'indagare la natura dell'elemento razionale puro e delle sue creazioni dirette, mette in luce anche la sua funzione principale che è la costituzione dell'esperienza; la *Critica della Ragion pura* è anche una teoria dell'esperienza. Da questi preliminari generici sul punto di vista di Kant è già possibile vedere quale sia stata la rivoluzione da lui introdotta nel pensiero filosofico.

Esso apre veramente un'era nuova, l'era del riconoscimento che l'io ed il mondo non sono entità assolute, ma creazioni dello spirito. La realtà assoluta è il limite inaccessibile della nostra conoscenza; ma ogni spirito finito è questa realtà assoluta medesima che imperfettamente si pensa e che, aspirando a ristabilire quest'unità, crea dal mondo caotico che porta in sè un'unità relativa; da questa creazione hanno origine l'io ed il mondo che noi conosciamo. Quindi i segreti più alti li portiamo in noi, nell'attività nostra medesima, che è ciò che deve servirci a comprendere tutto il resto, perchè tutto ne dipende.

Svanisce quindi l'antico dogmatismo che considerava queste creazioni nostre come realtà assolute e perciò erigeva in realtà assolute, non solo ciò che esse hanno in sè di assoluto, ma anche le forme sensibili, umane, che per noi necessariamente rivestono e velano l'as-

soluto. Di quì la soggettività, le contraddizioni e le assurdità della metafisica tradizionale, che cela in sè una profonda verità, ma la nasconde in un grossolano antropomorfismo. Svanisce del pari la negazione opposta, l'empirismo, che si acquieta in questa creazione finita e, misconoscendo l'attività assoluta che in essa si esplica, nega ogni valore assoluto. Anch'esso nella negazione d'ogni affermazione assoluta riesce infine alla contraddizione ed alla negazione di se stesso. Questo contrapposto del dogmatismo e dello scetticismo, in cui si erige come terzo momento il criticismo, è una classificazione nuova, propria del kantismo; essa ricorre nella prefazione della Critica ed è stata ripetuta innumerevoli volte nella scuola.

Questa classificazione è vera e profonda e va oltre il campo della filosofia. Anche nella religione abbiamo da una parte il dogmatismo che afferma una verità ma l'avvolge di elementi inferiori, dall'altra lo scetticismo che per effetto di questa degenerazione respinge anche la verità che il dogmatismo contiene.

Il pensiero critico si accorda con lo scetticismo nella negazione dell'elemento dogmatico, ma si accorda con il dogmatismo nel riconoscimento della verità trascendente. Esso non è una soluzione determinata, ma un avviamento, un'eccitazione a superare le fasi infantili del pensiero religioso che è caratterizzato appunto da questa opposizione. E così in filosofia il pensiero critico non è un sistema, ma un indirizzo, un nuovo piano di pensiero che ci pone dinnanzi a nuovi problemi ed a nuove soluzioni, ad un'opera che Kant ha appena iniziato. Per ciò esso è la condizione d'ogni pensiero vivo, che guardi verso l'avvenire.

Capitolo IV.

IL SENSO

L'elaborazione del conoscere fenomenico ha due gradi qualitativamente distinti dalle rispettive forme: il senso e l'intelletto. Qui Kant non fa che ritornare all'antica distinzione scolastica tra le proprietà dell'ente che si riferiscono all'esistenza — spazio e tempo — e le proprietà che si riferiscono all'essenza « *unum verum et bonum* ». Kant nell'analitica critica le categorie intellettive tradizionali.

Egli rigetta la teoria leibniziana secondo cui il senso non era che la visione confusa del conoscere intellettivo. (*Critica Rag. Pura* ediz. Valentiner, pag. 96-97). I leibniziani stabilivano tra il senso e l'intelletto una semplice distinzione quantitativa di chiarezza: la conoscenza sensibile è la conoscenza d'un grande numero di elementi che lo spirito abbraccia d'un colpo e perciò in modo confuso e indistinto; la stessa conoscenza quando venga dall'analisi ristretta ad un solo elemento diventa chiara e distinta, e dicesi conoscenza intellettiva. Secondo Kant invece non vi è transizione insensibile, ma differenza specifica.

Il primo grado di conoscenza è la conoscenza del senso non ancora intellettivamente elaborato. È una

astrazione perchè la nostra conoscenza empirica è già tutta intessuta dalle categorie, ed in questo primo grado è già elaborazione formale e unificazione. Le forme elaboratrici sono: lo *spazio* ed il *tempo*. La teoria che identifica la realtà sensibile con la realtà spaziale-temporale non è nuova: Kant non ha fatto che determinarla con maggior rigore. Anche in Malebranche e Spinoza la estensione divina è estensione intelligibile, che è ben altro dall'estensione divisibile, sensibile. Leibniz ha eliminato questa distinzione insostenibile relegando la spazialità nell'ordine fenomenico.

Qui sorgono molte questioni. La prima è questa: come Kant distingue il tempo e lo spazio nel seno dell'esperienza dal resto del dato? È una semplice constatazione psicologica od una conclusione logica? È una constatazione trascendentale; nell'io che afferma il loro carattere formale si afferma l'autoposizione stessa delle forme; è una distinzione trascendentale logica.

Questa natura trascendentale si rivela a se stessa per i caratteri dell'essere trascendentale: l'universalità e la necessità. E questi sono i caratteri che Kant nella deduzione metafisica (distinzione trascendentale) pone in rilievo per dimostrare il carattere formale dello spazio e del tempo.

Prendiamo l'esperienza data ed eliminiamo tutto quello che è ordine intellettivo; quello che resta è ciò che Kant chiama l'intuizione empirica. Ora in essa noi troviamo una molteplicità di elementi, ciascuno dei quali esprime per sè un contenuto puramente quantitativo, che sono ordinati secondo un duplice ordine: il tempo e lo spazio. Che cosa sono questi due ordini? Il problema occupa in particolar modo la filosofia del XVIII secolo. La soluzione comune è che siano come due entità assolute, che sono per accogliere tutto il reale in sè, e non sono, tolto questo, nulla di reale. È la soluzione del realismo. (*Eulero - Riflessioni sullo*

spazio e sul tempo, 1748). Per Leibniz sono sistemi di rapporti tra le unità elementari fenomeniche; ma questi rapporti hanno dei caratteri ben particolari e si rivelano come due grandi sistemi in cui ciascun singolo rapporto è collegato necessariamente con la totalità.

Kant adduce a questo proposito quell'esempio, che già era stato utilizzato da lui in una memoria del 1768: « *Del fondamento della distinzione delle direzioni nello spazio* », dove mostra che negli oggetti simili, ma incongruenti, i rapporti interni sono identici, ma differiscono nella direzione, cioè nel rapporto con la totalità. Di più ci appaiono come qualche cosa di universale e di necessario. Prendiamo come esempio il tempo. Ogni elemento ci appare necessariamente in un ordine, che non è qualche cosa di risultante dagli elementi, ma qualche cosa di preesistente. Possiamo annullare col pensiero gli elementi; ci resta il tempo vuoto come astrazione; ma tolto il tempo sono tolti gli elementi. Un dato ordine temporale non può essere mutato senza mutar gli elementi; ma si possono mutare gli elementi senza toccarne l'ordine temporale. In terzo luogo, il tempo ci appare come qualche cosa di infinito; ogni tempo limitato ci appare come una limitazione che presuppone una totalità infinita. Infine i rapporti suoi sono qualche cosa di necessario nel senso che possono venire espressi in leggi costitutive a priori, indipendenti dall'osservazione; l'apriori della matematica.

Da queste considerazioni Kant è tratto alla conclusione che spazio e tempo sono forme a priori dell'intuizione; leggi secondo le quali si costituisce la realtà dell'intuizione sensibile. Come debba essere inteso ciòè, è quanto vedremo ora poco per volta. Ma prima dobbiamo accennare alla questione: perchè queste due forme? Il senso non è forse unico? Kant risolve la questione ponendo due attività del senso: il senso interno (tempo) e il senso esterno (spazio).

Questa teoria del senso interno è uno dei punti contestabili e controversi della dottrina kantiana circa la conoscenza sensibile. Sta di fatto, almeno secondo la constatazione più immediata, che tutto il contenuto di tutta la nostra conoscenza è, come tale, un sentire interno, un fatto dell'io; ma che una parte di questo contenuto può anche essere considerato a sè, come indipendente dal nostro apprendere; e questo contenuto è quello che noi diciamo allora « senso esterno ».

Questo stato di fatto è da Kant interpretato in questo senso: che le nostre rappresentazioni sono condizionate dalla forma dello spazio; perciò noi apprendiamo il mondo della realtà come un mondo di estesi coesistenti. Ma l'attività stessa dell'io come attività rappresentativa, non perviene alla coscienza dell'io che in quanto essa affetta l'io, onde ha un vero senso interno; ossia l'attività stessa dell'io non è appresa se non per mezzo d'un'unificazione formale che ci dà il tempo. Quindi, e questa è la conseguenza più importante per Kant, anche l'io è appreso soltanto fenomenicamente e non già come è in sè. Il mondo delle rappresentazioni ci appare come esteso nello spazio, ma questo mondo e l'attività nostra per cui lo rappresentiamo ci appare poi anche come esteso nel tempo, che è la forma più universale, in quanto si estende e al contenuto delle rappresentazioni dell'io, ed alla attività rappesentativa dell'io. Vi è in questa teoria kantiana più di un punto debole; senza che tuttavia ciò contrasti con la teoria generale della sensibilità. Certo essa sembra contrastare con il concetto comune che vorrebbe che noi apprendessimo direttamente nel nostro io la realtà in sè: teoria di Lotze e di Schopenhauer.

Tuttavia anche per Schopenhauer la volontà non è infine ancora la realtà in sè; è sempre vista nel tempo. Il Simmel dimostra che in realtà ogni atto interno è la posizione d'un io-soggetto, che ad esso si contrappone:

per es. quando noi consideriamo il nostro passato o ci osserviamo.

Ad ogni atto interno è inerente un certo grado di attenzione; ora l'attenzione è la posizione d'un io che osserva. Come dobbiamo dunque risolvere la questione? In realtà tutti gli atti del senso debbono essere considerati sotto un duplice aspetto; come contenuto e come attività funzionale. *Come contenuto tutto si subordina all'unità spaziale;* e quest'unità spaziale ci si presenta già fatta e formata (il mondo), ma la sua formazione è ancora trasparente. Non solo noi distinguiamo tra gli elementi su cui questa nostra intuizione spaziale sembra direttamente fondata (sensazioni tattili e visive) e quelli che si sono ad essa posteriormente subordinati (sensazioni di altri ordini); ma nella stessa sua costituzione definitiva vi è una parte che ha l'apparenza di una conclusione. (La teoria della proiezione, l'inferenza di Helmholtz, gli errori dei sensi, ecc.).

Come attività funzionale tutto si subordina alla forma del tempo. E perchè anche il contenuto vi si subordina? Perchè inconsciamente lo interpretiamo sull'analogia dell'attività funzionale; questo è l'inconscio idealismo di ogni realismo. Vi è quindi un costante parallelismo delle due forme come i due aspetti della nostra rappresentazione sensibile: in quanto essa ci presenta il dato rappresentato come il nostro io (tempo) e ce lo presenta, nel suo contenuto, come un non io (spazio) che pure non può essere pensato che nella forma dell'io (onde anch'esso è nel tempo). Questo parallelismo si estende per tutto il contenuto interiore, in quanto per tutto il contenuto si estende il parallelismo tra conoscere ed agire. Anche le passioni, i sentimenti, ecc. non sono senza un contenuto rappresentativo, e questo è spaziale. Anche l'immaginazione ha un contenuto spaziale; gli spazii immaginari si sommano allo spazio reale in un solo spazio. E così è anche del pensiero astratto: anche

se qui è messo in rilievo l'aspetto funzionale esso vale sempre solo d'una realtà spaziale. Vi è solo un punto nella coscienza che si sottrae al tempo ed allo spazio: il centro, l'io trascendentale. Per esso pensiamo che l'io abbraccia tutto lo spazio e il tempo, ma esso non ha contenuto e può solo essere pensato, non rappresentato. È l'unità formale nella sua purezza. Questo è un aspetto che Kant non considera nè nell'*estetica*, nè nell'*analitica*. In complesso quindi la teoria kantiana non può essere sostenuta letteralmente; ma nelle sue conclusioni fondamentali è vera.

Un'altra questione deve essere, se non risolta, eliminata, prima di procedere oltre. Donde viene allo spirito nostro il molteplice sensibile? È fuori di dubbio che le espressioni di Kant sembrano autorizzare la teoria di una *azione delle cose*, degli oggetti sopra di noi. Ora la parola *oggetto* ha in Kant due sensi (come già la parola *obiectum* nella « *Dissertazione* » del 1770), spesso confusi.

Ora designa l'oggetto fenomenico; e in questo senso non si può evidentemente parlare di un'azione dell'oggetto sul senso perchè l'oggetto è costruito dall'intelletto. Quando noi riferiamo un contenuto della sensazione ad un oggetto, non facciamo in realtà che subordinare questo contenuto — come un non io — ad una unità concettuale; l'azione causale è solo una espressione figurativa ed impropria che rappresenta il rapporto tra noi e le cose sull'analogia dell'azione tra due oggetti fisici.

Ora designa l'oggetto in sè, oggetto metafisico, noumenico. Anche in questo caso non si può parlare di un'azione delle cose in sè sull'io; la categoria di causa è inapplicabile a rapporti noumenici. Questa difficoltà verrà in particolar modo apposta dai primi critici: Schulze, Schopenhauer, Beck, Maimon. Che cosa voleva dire dunque Kant con quest'azione? E come dobbiamo

pensare l'origine del dato sensibile? Con questa espressione Kant ha voluto solo opporre il carattere passivo del dato alla spontaneità dello spirito; è ciò a cui ci troviamo di fronte senza cooperazione nostra; è la realtà quale è opposta nello stato originario del nostro spirito; è la forma iniziale di identità dell'essere nostro e delle cose, identità che tosto noi ripudiamo perchè la convertiamo per mezzo delle forme in una identità più alta; è la comunione di vita che ci è data senza cooperazione nostra e quindi in fondo non nostra e non definitiva. Questo diverrà più chiaro in seguito. Ad ogni modo per ora basta eliminare il sospetto d'una posizione contraddittoria. Il mondo ci è dato come coscienza; ma nello stesso tempo come realtà che si supera e che siamo chiamati a penetrare ed a immedesimarci. La molteplicità sensibile è la prima forma di questo dato; la elaborazione delle forme dello spazio e del tempo è il primo tentativo di ridurla ad unità e di assimilarla alla unità che è in noi.

Tutto ciò che Kant dice della recettività del senso, dell'azione esercitata dalle cose su di noi (nel senso esterno) e dallo spirito stesso su di sè (nel senso interno) non è che un adattamento didattico; certo però non è giunto qui a conclusione definitiva e precisa, onde le difficoltà che presentò subito ai primi oppositori.

Veniamo ora a determinare il concetto di *forme a priori*. Il punto di partenza per Kant è quello che abbiamo veduto: che la realtà empirica può essere scomposta di un indefinito numero di elementi (la materia del conoscere) e in un certo numero di rapporti unificatori che tendono a stringere questi elementi, in quanto sono considerati come processi della coscienza nell'unità del tempo, in quanto considerati nel loro contenuto nell'unità dello spazio. Questi rapporti costituiscono perciò due sistemi; tutti i rapporti spaziali fanno parte d'un unico spazio e tutti i rapporti di tempi d'un unico

tempo. A questa attività unificatrice Kant dà il nome di *forme*. La distinzione di materia e di forma è classica nella filosofia; la forma è l'elemento universale, tipico, essenziale, unificatore; Kant non ha fatto che richiamare ed applicare specificatamente al processo conoscitivo l'antico concetto aristotelico.

Il fatto stesso che le forme sono processi che ordinano il molteplice sensibile in sistemi di rapporti, dice che esse sono attività unificatrici. Anche qui Kant non è sempre costante. Questo è stato il suo concetto originario. Nella « *Dissertazione* » la forma del senso è detta: *lex quaedam, menti insita, sensa ab obiecti praesentia orta sibimet coordinandi* (Par. 4).

Questo è in contraddizione con l'opposizione che spesso Kant introduce fra la recettività pura — riferita al senso — e la spontaneità propria dell'intelletto. Ed è anche in contraddizione con l'azione da Kant riferita alle categorie della qualità e della quantità, che non fanno se non ripetere l'azione coordinatrice delle categorie del senso. È questo uno dei punti nei quali Kant non è giunto a completa chiarezza.

Se tuttavia noi vogliamo tener ferma la distinzione fondamentale tra senso e intelletto, — in corrispondenza alla distinzione fra rappresentazione e concetto — poichè nella determinazione dei rapporti qualitativi e quantitativi non vi è nulla di concettuale (*almeno in via essenziale*), così dobbiamo qui considerare il tempo e lo spazio come *forme unificatrici*, alla cui azione è dovuta l'organizzazione matematica della realtà.

Sono per di più forme unificatrici *a priori*: anche qui le espressioni di Kant potrebbero indurre nell'opinione che si tratti di rappresentazioni innate. Questo è falso. Esse non sono rappresentazioni che antecedono nel tempo, ma che condizionano ogni conoscenza sensibile. Sono sistemi di leggi, di rapporti necessari che si svolgono contemporaneamente alla conoscenza sensibile ed a

cui questa deve subordinarsi. Ma questa apriorita è anche intesa spesso nel senso di subbiettività; sono come le forme inerenti al soggetto con cui questo traveste il dato.

Anche qui bisogna che ci arrestiamo. Kant nella sua critica accentua la soggettività; e ciò si comprende. Egli vuol accentuare che lo spazio e il tempo non appartengono alle cose in sè, non sono nulla d'assoluto; perciò mette in rilievo che sono forme della recettività, appartenenti ai fenomeni, condizionate dal soggetto e dal suo modo di intuire le cose. Certo essi hanno *realtà empirica*, vale a dire valgano per il mondo dei nostri sensi; ma hanno *idealità trascendentale*; vale a dire che, come si esprime il Liebmann: « essi sono e valgono solo nel mondo delle nostre rappresentazioni, per il nostro senso, e quello degli esseri simili a noi; e che cessando di esistere questi esseri, essi cessano di essere così come sono ». Kant però si esprime un po' diversamente e dice che, fuori di noi non sono più nulla; il che sembra implichi che essi sono puramente e semplicemente modi nostri *puramente subbiettivi* e che falsano, travestono le impressioni. A questa falsa interpretazione hanno contribuito spesso gli impropri paragoni; Schopenhauer le intende in questo modo. Ma questa interpretazione è falsa. Soggettivo in vero e proprio senso, è solo il mondo dei dati della sensazione; il formale è ciò che lo obbiettiva; le forme dello spazio e del tempo lo dispongono in una serie temporale, in un mondo esteso; esse hanno già qualche cosa di obbiettivo perchè sono quelle che rendono possibili i rapporti matematici. Le forme sensibili anzichè predisposizioni soggettive che ci separano dalla realtà, ci avvicinano anzi alla realtà, non travestono il molteplice sensibile, ma lo traducono in una sintesi che è forse ancora inadeguata alla realtà ed a forme più alte di sintesi, ma in ogni modo sono già un potenziamento la cui necessità *a priori* non deriva dal

fatto che ineriscono all'individuo, ma dal fatto che sono la realtà vera di fronte alle parvenze del molteplice.

Certo ciò non esclude che di fronte ad un grado superiore, decadono al grado di pure forme relative; questa è la loro vera subbiettività. Ma l'in sè non è l'in sè nudo d'ogni potenziamento formale, bensì l'in sè come vertice del potenziamento formale.

Allora si risolve anche la difficoltà sollevata da Herbart; perchè vediamo qui quest'oggetto rotondo, là quadrato? Ciò sembra avere una ragione empirica. Ma lo spazio e il tempo non sono due forme nude che lo spirito getti sulle cose, sono unificazioni formali; la loro diversificazione ha la sua ragione materiale nel fattore materiale, ma ciò non detrae alla loro unità e purezza formale; come la diversificazione dei doveri nei singoli individui non toglie all'unità e purezza della legge. Per cui è in perfetto accordo quando Kant considera lo spazio e il tempo come specie di visione nel senso dell'unità divina. Lo spazio è detto nella « *Disertazione* » (parag. 22) « omnipraesentia phenomenon », il tempo « aeternitas phaenomenon ».

Lo spazio è come la presenza di Dio nella molteplicità sensibile; è l'unità che collega spazialmente (e temporalmente) le cose, è come il simbolo sensibile dell'unità divina. Questa è una concezione che risale alle prime origini del pensiero kantiano e che Kant ha sempre mantenuto, naturalmente modificandola secondo le varie fasi del suo sistema. Ancora nelle sue « *Lezioni di metafisica* » del 1790 ripete le espessioni della « *Dissertatio* »; respinge la teoria di Newton che ne fa una specie di organo della presenza divina. Perciò ancora nella « *Disertazione* » del 1770 poteva considerare come affine (proxime adest) la teoria di Malebranche che vede tutto in Dio; vedere le cose nell'unità dello spazio è in un certo senso vederle in Dio. Ciò, è facile ve-

derlo, conduce ben lontano dalla teoria dello spazio e del tempo come pure forme assolute soggettive della reattività.

Kant chiama le forme a priori del senso *intuizioni pure* od *a priori*; è questa denominazione che ha dato origine a tante false interpretazioni. Poichè esse costituiscono la parte *pura* dell'intuizione sensibile, Kant le chiama intuizioni pure (*Critica della ragion pura*, ediz. Valent., pag. 76-77). Egli le chiama anche così per distinguerle dai concetti. Le forme pure dell'intelletto hanno per risultato di costituire delle unità concettuali, per es. le categorie di sostanza formano l'unità concettuale dell'essere sostanziale individuale (concetto individuale) che è già qualche cosa di generale rispetto alle rappresentazioni singole dello stesso; le forme del senso costituiscono delle unità sensibili assolutamente singole. Le unità concettuali sono legate fra loro da rapporti concettuali; le unità sensibili sono legate da rapporti come la parte al tutto. Perciò Kant attribuisce alle forme a priori del senso un carattere intuitivo. (*Critica della ragion pura*, ediz. Valent., pag. 80-87). Ma questo non vuol dire che lo spazio e il tempo siano realmente intuiti a priori, che noi possediamo anteriormente ad ogni rappresentazione sensibile una rappresentazione intuitiva dello spazio e del tempo infinito; un vero assurdo. Noi non abbiamo mai il tempo e lo spazio come due oggetti separabili realmente dal contenuto; essi sono due astrazioni, due sistemi di rapporti che si svolgono simultaneamente alla esperienza ed alla scienza, ma non ne derivano; questo vuol dire Kant quando dice che noi li possediamo a priori. Credere che la intuizione a priori dello spazio sia la vaga rappresentazione dello spazio sensibile o d'uno spazio immaginario sarebbe come credere che la forma geometrica del circolo sia uno spazio circolare reale o immaginario. La forma geometrica del circolo è un sistema d'innumerevoli relazioni implicite

che il tracciato d'una circonferenza adombra soltanto, e che vengono a poco a poco scoperte e portate alla coscienza. Per questo soltanto Kant può dire che le intuizioni a priori dello spazio e del tempo sono fondamento di un sistema di scienze formali della matematica; ciò che non avrebbe diversamente alcun senso.

Già abbiamo veduto che l'esistenza della matematica era stata per Kant come lo scoglio contro il quale veniva ad infrangersi ogni tentativo scettico di risolvere il conoscere in un fluire di rappresentazioni soggettive. Il rigore e la validità assoluta delle proposizioni matematiche non avrebbero importanza se la matematica fosse una disciplina deduttiva; si capisce che, poste certe premesse, se ne ricavi poi con assoluto rigore una serie di conclusioni. Ora la concezione che dominava al tempo di Kant (e che domina ancora oggi tra i matematici) faceva della scienza matematica una deduzione logica, derivata da un certo numero di concetti semplicissimi ricavati con un certo arbitrio dall'esperienza, di convenzioni fondamentali. Lo spazio sensibile è secondo Leibniz una traduzione secondo il senso d'un ordine intelligibile; ma in ogni modo è solo una traduzione; e noi la conosciamo solo per via di esperienza. La matematica riposa perciò su astrazioni derivate dall'esperienza, come ogni concetto empirico, ed ha una chiarezza ed evidenza maggiore solo per l'estrema semplicità e trasparenza delle sue nozioni fondamentali. Quindi le sue deduzioni possono avere una necessità logica intrinseca senza che possano pretendere ad un'assoluta validità obbiettiva. Per es. la matematica deduce l'assoluta divisibilità della materia: ciò non vuol dire che realmente essa sia tale.

Contro questa concezione Kant oppone: 1) che la matematica è una costruzione sintetica; 2) che la matematica è una costruzione a priori.

1) La matematica non è una deduzione logica, non

è costruita per via di raziocinii partendo da concetti; ma è costruita per un processo di sintesi. Kant si è esteso troppo brevemente sui metodi della matematica ed anche qui ci posiamo estendere poco. (Si veda nella « *Logica* » del Wundt il capitolo relativo, vol. II, 3ª ediz., pag. 117-119). Non si può parlare anzi d'un metodo della matematica ma dei metodi; in linea generale si possono però ridurre ad una costruzione per sostituzioni, procedente da intuizioni sintetiche fondamentali. Prendiamo per es. la costruzione della moltiplicazione. Si parte dal postulato che ad un numero N si può sempre aggiungere una unità, N + 1 onde l'addizione. Chiamando N' il N + 1, si ha di nuovo N' + 1 e così, sostituendo, N + 1 + 1 = N'', ecc. Così possiamo avere N + N che è N + 2, ecc. In questa costruzione si ha un punto di partenza: il postulato N + 1, che è in realtà una *intuizione sintetica*, non un concetto generale. Inoltre la sostituzione è anche possibile solo per una intuizione sintetica dell'omogeneità della serie delle unità. La matematica nasconde sotto varii nomi — postulati, assiomi, definizioni, ecc. — queste intuizioni sintetiche che sono il punto vero di partenza; nè, traviata da preconcetti, è giunta in generale ancora a perfetta chiarezza circa il loro numero e il loro contenuto.

2) Di più, secondo Kant, queste intuizioni sintetiche sono assolutamente valide a priori, onde il valore assoluto delle matematiche, sebbene esse non siano affatto una deduzione sillogistica. Anche qui la matematica medesima, seguendo l'empirismo leibniziano nega questo valore assoluto e vuol vedere solo delle convenzioni utili e delle definizioni verbali. La confusione qui è favorita dall'istintivo realismo; per es. quando si suppone che la costituzione dell'universo sia tale che non sia possibile prolungare indefinitamente una retta. La estensione dell'universo è possibile solo nella mia imma-

ginazione secondo intuizioni fondamentali; anche la realtà all'infinito è da me immaginata in accordo alle intuizioni dello spazio piano. Pensare è un'altra cosa; ma non si può mescolare pensiero e intuizione. In ogni modo ogni sistema spaziale presuppone un certo sistema stabile di leggi, una costituzione senza di cui è il caos; cioè un certo numero di intuizioni sintetiche assolute, non di convenzioni puramente arbitrarie. In un puro caos non è concepibile nemmeno un ordine arbitrario. Su questo punto non credo possa cadere, quando sia nettamente inteso, alcun dubbio. L'attuale nostra intuizione del mondo è soggetta ad un certo numero di principii fondamentali, che, relativamente allo stesso, non sono convenzioni ma principii a priori che ne esprimono la natura assoluta.

Che sia possibile *pensare* altre intuizioni in astratto, è fuori di dubbio, ma ciò non altera il valore dei principii dell'intuizione. Che la forma umana dell'intuizione non sia qualche cosa di eterno è vero; ma il fatto stesso che si dice che il tempo deve mutare col tempo, che cosa vuol dire?

Non vi è un mutare insensibile, ma per gradi: ed ogni grado ha la sua natura (relativamente) assoluta. Quelli che credono di poter fondare gli assiomi della matematica sull'esperienza sia d'una convenzione o sia d'una particolarità della struttura fisiologica, non tengono abbastanza presente che i fatti da loro invocati presuppongono già tutta quella costituzione particolare del mondo che se ne vorrebbe derivare.

L'istintivo realismo li trascina in un circolo vizioso, che presuppone già lo spazio e il tempo per derivarne la visione temporale e spaziale.

Questo ci permette di toccare di passaggio l'importante questione delle speculazioni metageometriche che secondo alcuni hanno segnato la condanna definitiva della teoria kantiana.

Secondo molti matematici attualmente la geometria euclidea è solo la più comoda e semplice, come il sistema metrico decimale. In realtà già Kant aveva preveduto una « *Scienza di tutte le forme possibili dello spazio* » e spesso parla di altre forme possibili dell'intuizione. Ciò vuol dire che le intuizioni pure non sono necessità logiche, sono necessarie per la nostra intuizione, ma potrebbero essere altre.

Quindi noi possiamo intuitivamente rappresentarci un mondo a due dimensioni, ma non possiamo rappresentarci un mondo a quattro dimensioni o un mondo a costituzione diversa dal nostro. Scrive benissimo il Simmel: « Gli assiomi geometrici sono così poco logicamente necessari come la legge causale; si possono pensare spazii, e quindi geometrie nei quali valgono tutt'altri assiomi che i nostri, come ha mostrato la geometria non euclidea nel secolo dopo Kant. Ma essi sono incondizionatamente necessari per la nostra esperienza, perchè essi solamente la costituiscono. Helmholtz errò quindi completamente nel considerare la possibilità di rappresentarci senza contraddizione spazî nei quali non valgono gli assiomi euclidei, come una confutazione del valore universale e necessario di questi, da Kant affermato. Poichè l'apriorità kantiana significa solo universalità e necessità per il mondo della nostra esperienza, una validità non logica, assoluta, ma ristretta alla cerchia del mondo sensibile. Le geometrie antieuclidee varrebbero a confutare l'apriorità dei nostri assiomi solo quando alcuno fosse riuscito a raccogliere le sue esperienze in uno spazio pseudosferico od a riunire le sue sensazioni in una forma di spazio nel quale non valesse l'assioma delle parallele » (« *Kant, IV ediz., pag.* 21).

Per confessione stessa di Kant fu precipuamente il valore della matematica che lo mise sulla via della riforma critica; il fatto che noi siamo per essere in possesso d'un sapere assoluto, indipendente dall'esperienza e non

riducibile ad una deduzione logica, lo condusse a vedere che il sapere nostro è una organizzazione progressiva diretta da leggi insite allo spirito ed aventi in sè un valore che trascende l'esperienza. Questa considerazione venne da lui naturalmente estesa poi anche al di là della matematica; anche le scienze fisiche (sebbene con differenze che a suo tempo rileveremo) si costruiscono per lo stesso procedimento della sintesi matematica. La concezione poi di questa costituzione formale del sapere gli permise a sua volta di ritornare sul fatto della matematica, e di chiarirne la costituzione e la formazione, di darci nelle sue linee fondamentali una filosofia della matematica che è oggi ancora, in ciò che ha di essenziale, intatta.

Questa filosofia della matematica costituisce come un corollario di una dottrina dello spazio e del tempo. Posto che i dati sensibili dell'esperienza si organizzano *a priori* in un sistema di leggi che non ci sono date ab initio nella loro totalità, ma si svolgono simultaneamente all'esperienza, si concepisce come sia possibile isolare queste leggi, e, svolgendone la necessità interiore, costituire, indipendentemente dall'esperienza, un sistema a cui l'esperienza dovrà necessariamente obbedire. Ora questo è appunto il sistema della matematica. Questo corollario, che è come una conferma della verità della dottrina sullo spazio e sul tempo, è da Kant chiamato *analisi trascendentale*. Sull'assegnazione delle discipline matematiche alle due forme Kant si è espresso in modo ambiguo; noi possiamo seguire qui la soluzione che, dopo il matematico G. Schulz, è stata generalmente adottata: al tempo corrisponde il *calcolo* (aritmetica, algebra, analisi), allo spazio la *geometria*. Una scienza come la matematica, che è costituita da atti di sintesi a priori, può solo essere fondata su d'un certo numero di sintesi a priori, cioè di collegamenti intuitivi e neces-

sari che sono il fondamento della nostra visione delle cose nell'unità del tempo e dello spazio.

Come sarebbe infatti possibile spiegare altrimenti la matematica? (*Crit. Rag. Pura*, ediz. Valent., pag. 99-100). Come si spiegherebbe altrimenti che noi siamo in possesso di verità universali e necessarie che valgono per la realtà a noi nota nell'esperienza (altrimenti non sarebbero conoscenze) e tuttavia per la loro natura ci rinviano ad una fonte altra dall'esperienza? Una tale spiegazione è possibile solo dal punto di vista trascendentale. Queste leggi universali e necessarie sono le stesse leggi costitutive che lo spirito nell'esigenza dell'unità dà all'esperienza. Lo spazio per es. non è un misterioso recipiente a cui lo spirio rimane estraneo, ma è una costruzione a priori dello spirito; allora si capisce come le leggi, che il matematico trova quando studia questa funzione dello spirito astraendo dal contenuto che in esso viene ordinato, valgono necessariamente per le cose spaziali, perchè queste sono il risultato della stessa funzione che è studiata dal matematico. Ricapitoliamo ora in breve e con chiarezza i risultati.

Oni atto di conoscenza è, come sappiamo, una sintesi; lo spirito ricostituisce nell'atto del conoscere dai frammenti dispersi del senso l'unità della realtà ultima. Ma questo processo non può giungere fino ad essere la riproduzione ideale della realtà in un'unità logica perfetta; esso è sempre condizionato nell'uomo dalla presenza degli elementi che sono il punto di partenza; i quali vengono bensì dallo spirito subordinati all'unità espressa nelle *forme a priori* e così avvicinati formalmente all'unità del sistema intelligibile, ma anche così non rappresenta mai altro che un compromesso, una forma simbolica e provvisoria dell'unità. Questo sistema formale degli elementi sensibili ha, secondo Kant, due gradi qualitativamente irreducibili che potremo dire la sintesi sensibile (o intuitiva, o matematica) e la sintesi

intellettiva (concettuale, filosofica). La legge fondamentale della sintesi sensibile è la legge dell'*omogeneità*; il molteplice del senso, in quanto viene spazialmente e temporalmente caratterizzato, viene raccolto in un sistema di sintesi formali che tende a costituire una totalità unica, penetrata da un solo ritmo, da un solo ordine e perciò nella sua apparente eterogeneità omogenea; tutti i tempi tendono a costituire un solo tempo — *aequabiliter fluens* —, tutti gli spazi tendono a costituire un solo spazio perfettamente omogeneo. Invece la legge fondamentale della sintesi concettuale è la legge dell'*identità*; le unità spaziali e temporali (cose ed eventi) in quanto sono unificate dall'intelletto tendono a costituire delle unità che non sono più in sè direttamente determinate dallo spazio e dal tempo, anzi possono venire isolate dalle condizioni spaziali e temporali e fissate in immagini simboliche estensibili ad un numero indefinito di individui; queste sono le unità concettuali. In ciascuna di esse le unità concorrenti non sono poste l'una accanto all'altra come parti d'un'unità omogenea, ma accentrate ed unificate in un principio unico ed identico; il quale alla sua volta si raccoglie in altre unità superiori, e così per ultimo in un principio supremo nella cui unità identica si raccoglie tutto quanto la molteplicità delle cose ha di reale.

I due gradi dell'unificazione differiscono profondamente anche in questo: che nel grado sensibile la sintesi è qualche cosa di compiuto; la realtà ordinata nel tempo e nello spazio è un sistema di sintesi intuitivamente data che, se anche scomposta nei suoi elementi e negli elementi degli elementi, ci rinvia sempre ad unità sintetiche subordinate; il *dato è qui la sintesi e l'elemento non può essersi dato, ma solo può essere pensato in astratto dalla riflessione.* Nel grado intellettivo invece la sintesi è qualche cosa che si compie; le unità spaziali e temporali ci rinviano alle unità logiche, concettuali,

ma queste non sono date per se stesse; esse debbono sempre venire pensate e rappresentate simbolicamente. *Il dato qui è l'elemento, e la sintesi non ci è ancora data, ma può essere pensata.* (Non vi è un'intuizione intelligibile).

Però questa distinzione fra sintesi sensibile e sintesi intellettiva non coincide in modo preciso con la distinzione fra conoscenza sensibile e conoscenza intellettiva. Anzitutto perchè la conoscenza intellettiva implica sempre, come elementi simbolici, i dati sensibili; poi perchè anche nell'attuale nostra conoscenza sensibile sono già sempre intessuti elementi intellettivi, che ci sono dati simultaneamente all'intuizione sensibile (per es. i collegamenti causali elementari, le sintesi concettuali elementari dei concetti individuali).

Il carattere trascendentale della nostra ricerca non esige, ma nemmeno esclude per sè una storia psicologica dei gradi di estensione e di perfezione successivamente rivestiti dalla sintesi sensibile concreta. Noi ci arresteremo alla coscienza umana. I gradi più semplici ed immediati sono quelli che potremmo denominare il tempo psicologico e lo spazio psicologico immediato. Il tempo psicologico è rappresentato dal presente (psicologico), da quella breve e sempre mutevole unità fluente che stringe in un complesso, tutto presente alla coscienza, un limitato numero d'impressioni; e lo spazio dallo spazio psicologico immediato, dalla realtà spaziale immediatamente presente e limitata dall'orizzonte che si estende dinnanzi ed ai lati del nostro centro di visione.

Lasciamo da parte la descrizione psicologica e le questioni connesse. L'uno e l'altro (tempo e spazio) rappresentano due sistemi concreti, che noi possediamo nella loro totalità in modo immediato, ma che, anche nella loro semplicità, sono già la risultante di sintesi semplicissime ed immediate, ond'essi ricevono le loro leggi

costitutive e la loro natura. In un grado superiore abbiamo il tempo e lo spazio immaginativo che noi costruiamo intorno e sul fondamento del tempo e spazio psicologico con l'aiuto della memoria e dell'immaginazione. Essi costituiscono delle unità realmente più comprensive, ma sempre limitate, benchè indefinitamente estensibili. Di più in essi l'omogeneità non è ancora perfetta. I singoli tempi e i singoli spazii che entrano a comporli non sono necessariamente omogenei, e la riduzione in unità omogenee si compie per mezzo di una coordinazione interiore che elimina come pure « illusioni » le sintesi non riducibili in unità secondo leggi comuni. La relatività dei tempi è perciò un dato di fatto; ma l'unità omogenea del tempo è esigenza formale rispetto a cui quella è semplice illusione. La riflessione, astraendo dal dato concreto, ricava le astrazioni matematiche del tempo matematico e dello spazio geometrico. Esse sono ben diverse, come si comprende, dallo spazio e tempo immaginativi (che sono sempre ancora in qualche modo colorati sensibilmente); astraendo da ogni dato sensibile si danno le funzioni onde hanno luogo le sintesi formali intuitive, ma considerate astraendo da ogni dato empirico, e perciò come funzioni, come sintesi formali intuitive considerate in se stesse senza riguardo alla natura degli elementi collegati. Perciò Kant chiama queste sintesi formali *intuizioni pure*, non perchè *con* esse intuiamo qualche cosa, ma perchè *per mezzo* di esse abbiamo le intuizioni sensibili.

La riflessione matematica non solo astrae dal dato sensibile, ma analizza anche l'intuizione complessiva nei suoi elementi, cercando di risalire alle sintesi elementari indecomponibili che essa introduce nelle più svariate forme come definizioni, postulati, ecc. e di mettere in luce i principii universali secondo i quali esse si compongono nella sintesi totale — che sono gli assiomi, e i principii esprimenti il carattere della tota-

lità così costituita. Mentre perciò la filosofia (come totalità del sapere concettuale) è tentativo di risalire dagli elementi intuitivamente dati ad un'unità pensata, la matematica è tentativo di ridiscendere dall'unità intuitivamente data ai suoi elementi e alle leggi costitutive, e di ricostituire l'unità formale del reale nella coscienza riflessa. Onde il genio matematico è essenzialmente analitico, che divina i fattori e la loro composizione dove il volgare non vede che l'unità intuitiva del dato; il genio filosofico è essenzialmente sintetico e divina nel molteplice e nel diverso l'unità dell'idea.

Tutta la matematica è una ricostruzione formale della realtà sensibile, che cerca di ridurre l'organizzazione formale sua ai più semplici elementi intuitivi per via di successive estensioni e costituzioni, partecipando così alle più complesse formazioni la chiarezza intuitiva dei suoi elementi. In questo senso, non altrimenti, si può parlare per esempio d'una geometria intuitiva (contro Schopenhauer). Al qual riguardo è irrilevante per il filosofo l'esaminare fino a qual punto il matematico possa restringere il numero delle sue intuizioni fondamentali, e ridurre un'assioma ed un postulato a proposizioni dimostrative; resta sempre un certo numero irriducibile di sintesi intuitive irriducibili a verità logiche e che è vano voler mascherare sotto la finzione di definizioni o di convenzioni.

La risultante di questo processo di riflessione è il tempo e lo spazio matematico — che non sono il tempo, e lo spazio vuoto, ma due unità infinite, estremamente complesse e tuttavia perfettamente omogenee — che non sono concetti *astratti*, ma *intuizioni astraenti da ogni contenuto*.

Le costruzioni della matematica si riferiscono perciò non ad uno spazio costruito per astrazione da noi, ma allo stesso spazio (e tempo) dell'esperienza sensibile, che qui è considerato nella sua concreta realtà in

unione col dato sensibile, là è considerato in sè astrattamente dal contenuto, nella sua apriorità e necessità, nella sua purezza. L'applicazione della matematica alla realtà è perciò perfettamente concepibile; la sola differenza sta in ciò: che nella matematica abbiamo artificiosamente isolati gli schemi ai quali la realtà, nella sua infinita complicazione, sembra adattarsi sempre imperfettamente.

Noi ci serviamo, per rappresentare le sintesi formali, di immagini in cui l'elemento empirico è ridotto al minimo; Kant le chiama *schemi* dell'immaginazione pura. (*Crit. Ragion pura*, ediz. Valent., pag. 181-186). *Il numero è lo schema del tempo*, non delle grandezze in genere, come vuole Kant.

Resta qui che si accenni ad un grave problema della filosofia matematica kantiana; quale è la parte che ha l'intelletto nella costituzione del sapere matematico? Certo che la matematica in quanto è scienza, è costituita da concetti; il matematico parla del triangolo come il chimico dell'oro o del ferro. Ma alla scienza concettuale ciò che è essenziale è il collegamento in unità; l'opera sua sta precisamente nel passare dai casi singoli e particolari all'unità logica, concettuale, a cui l'intuizione particolare può servire d'esemplificazione soltanto. Invece nella matematica i rapporti espressi nelle sue proposizioni non sono rapporti fra i concetti, ma fra le intuizioni a questi corrispondenti; in questo sta il momento essenziale, e l'espressione concettuale è soltanto uno strumento di espressione. Perciò i rapporti espressi per mezzo dei concetti non possono venir messi in evidenza se non quando lo spirito costruisce mentalmente per mezzo di schemi sensibili i rapporti espressi dai concetti; onde Kant dice che la conoscenza concettuale è conoscenza di concetti, la conoscenza matematica è conoscenza per *costruzione di concetti.*

Ma Kant attribuisce all'intelletto anche un'ope-

ra sussidiaria più essenziale. Abbiamo veduto che per Kant il senso è recettività; l'intelletto solo è spontaneità, attività. Perciò Kant attribuisce anche l'atto della sintesi nella matematica all'intelletto. Nell'*Estetica trascendentale* egli certo parla della conoscenza matematica come procedente a priori dalle forme del senso; ma nell'*Analitica* egli vi unisce le categorie matematiche della qualità e della quantità. Questo è un punto nel quale Kant è oscuro e discorde con sè stesso. Già abbiamo veduto che anche le forme del senso sono attività sintetiche; perciò possiamo ad esse riferire anche l'origine dell'obbiettività matematica senza ricorrere, come ad un inutile duplicato, alle categorie matematiche. Nella « *Disertazione* » lo spazio è detto « *Omnis veritatis in sensualitate externa fondamentum* »; nulla vieta perciò di considerare già le forme pure dell'intuizione come un primo grado di attività unificatrice ed obbiettivatrice.

Spetta alla matematica, non alla filosofia, svolgere le leggi particolari dell'unificazione formale, nel tempo e nello spazio. Però la filosofia può segnare il passaggio alla considerazione puramente matematica fissando quei principii generali che procedono direttamente ed universalmente dal carattere delle forme e che Kant chiama principii matematici (*Critica Ragion pura*, ediz. Valent., pag. 199). Il primo princpio generale è quello che Kant pone come principio degli assiomi dell'intuizione e formula così: *tutte le intuizioni sono grandezze estensive* (*Crit. Ragion pura*, ediz. Valen, pag. 202). Ogni intuizione risulta da una composizione del molteplice in una totalità temporale e spaziale; quindi avviene per una giustapposizione dei componenti, come parti, in una totalità omogenea, la quale ha per questo fatto un'estensione nel tempo e nello spazio, cioè è una grandezza estesa. « Chiamo grandezza estesa, dice Kant, quella in cui la rappresentazione

delle parti rende possibile la rappresentazione del tutto; ossia che risulta per giustapposizione di parti omogenee » (loc. cit., pag. 202-203).

Al di là di questo primo principio generale Kant non ha con chiarezza determinato altri principii della matematica (Crit. Rag. pura, ediz. Valent., pag. 203-204). La stessa determinazione dei caratteri essenziali del tempo e dello spazio, che egli dà nella « Ricerca metafisica » avrebbe tuttavia facilmente potuto dargliene gli elementi, se egli non si fosse arrestato dinanzi alla distinzione dell'opera del senso e dell'intelletto nella costituzione della matematica. Enunciamo qui sommariamente gli altri principii che ne discendono.

Il secondo principio è quello dell'unità — e si potrebbe così formulare: *ciascuno dei due sistemi di grandezze estensive* (*tempo e spazio*) *costituisce una totalità unica.* (Non vi sono più tempi e spazi; ogni tempo e spazio limitato è parte dell'unico tempo e dell'unico spazio).

Il terzo principio è quello dell'*infinità*. — *Ciascuna di queste totalità è potenzialmente infinita; perciò ogni grandezza finita può essere indefinitamente accresciuta.*

Il quarto è quello dell'*omogeneità* ed è quello che rende possibile il procedimento della sostituzione. Ciascuna di queste *totalità è assolutamente omogenea.* Perciò due grandezze uguali sono sostituibili.

Il quinto è quello della *continuità*. (Kant ne tratta nella *Crit. della Rag. Pura*, ediz. Valent, pag. 208-210). *Ciascuna di queste totalità in quanto sintesi* (*e non aggregato*) *non può mai essere divisa in parti non estese* (*non più temporali o spaziali*); *quindi è una quantità continua.* Il problema non è la possibilità delle quantità continue, ma delle quantità discrete che non sono, secondo Kant, vere quantità, ma aggregati di unità quantitative.

Il sesto è quello della *gradazione*. *Ciascuna di que-*

ste totalità si presenta come il limite assoluto d'una progressione di grandezze estensive che dallo zero progredisce indefinitamente verso il limite assoluto per una serie di addizioni successive. Kant non si occupa di questo principio che sotto l'aspetto qualitativo (*Crit. Rag. Pura, ediz. Valent*, pag. 206-214).

Le leggi del tempo — cioè del numero — valgono originariamente solo per le rappresentazioni come processi — ossia (come Kant si esprime) come fatti interni mentre pel contenuto delle rappresentazioni, ossia per le stesse come fatti di esperienza esterna, valgono le leggi geometriche dello spazio. Ma per un'inconscia interpretazione idealistica anche i contenuti sono posti come processi; onde le leggi numeriche del tempo vengono applicate anche all'esperienza esteriore, sia sotto l'aspetto della forma sia sotto l'aspetto del contenuto. Nel primo aspetto abbiamo l'applicazione del calcolo alla geometria; nel secondo abbiamo l'applicazione del numero al contenuto qualitativo considerato come costituito anch'esso di successive addizioni e cioè come grado. Onde in ogni rappresentazione il contenuto sensibile ha sempre anche (oltre alla grandezza esteriore) una grandezza intensiva, ossia un grado (*Crit. Ragion Pura*, ediz. Valent, pag. 205).

Come corollario finale, Kant trae qui la sua prima conclusione rispetto al mondo sensibile ed alla sua natura; che esso è una realtà puramente fenomenica, relativa allo spirito umano. Il carattere fenomenico non si estende solo a quelle qualità sensibili che sotto il nome di qualità seconde in ogni tempo la filosofia ha relegato nel soggetto (colori, suoni, ecc.) ma anche alle qualità prime, alle cose estese e moventesi nello spazio e nel tempo. Questa distinzione può aver valore in quanto distingue ciò che appatiene in modo essenziale al senso umano in genere e ciò che è relativo solo alla particolare organizzazione d'un senso; ma la distinzione

avviene sempre nel seno della realtà fenomenica. Così da questo punto di vista i colori dell'arcobaleno possono essere considerati come l'apparenza delle goccie di pioggia, ma colori e goccie sono egualmente una realtà fenomenica.

Come conferma di questa relatività del nostro conoscere empirico, Kant richiama anche questa considerazione: che le cose sensibili ci sono date sempre solo come rapporti; i quali ci rinviano costantemente l'uno all'altro e infine al soggetto come centro e fondamento di tutti i rapporti, ma non ci fanno mai conoscere niente in se stesso. E ciò vale, come si è detto, anche del nostro io; che non è una intuizione diretta dell'essere nostro, ma una rappresentazione del suo contenuto nella forma del tempo e perciò di carattere fenomenico tanto quanto la rappresentazione del mondo esterno. (*Crit. Rag. Pura*, ediz. Valent., pag. 258). Questo è ben lungi dall'equivalere a dire che il mondo si risolve in pura apparenza L'affermazione dell'idealità del mondo non è per così dire un deprezzamento della realtà empirica; per la fisica, p. es., è affatto indifferente che il mondo, che essa studia, sia considerato come un mondo di cose in sè o di fenomeni; questa è una pura considerazione filosofica che rimane ad essa estranea. Anche ciò che è accaduto (secondo la fisica) prima dell'esistenza d'una coscienza umana è reale, nel senso che è rappresentato così come una coscienza umana lo avrebbe veduto. La parvenza subbiettiva è un fenomeno che non si accorda con le leggi generali da cui è retta ed organizzata l'esperienza; perciò la distinzione tra realtà ed illusione è una distinzione che avviene ulteriormente nel seno stesso della realtà fenomenica.

In questo senso possamo dire che il mondo esterno è per *la coscienza umana* assolutamente reale. Anzi Kant non si limita a difendere la propria posizione dall'accusa d'illusionismo: esso attacca la concezione rea-

listica comune e mostra che essa riduce le cose a mere apparenze. Quando si pensano le cose sensibili come un in sè esterno (*extra nos et praeter nos*) è naturale allora il chiedere: come mai esse migrano in noi? E come delle realtà inestese (le rappresentazioni) possono rappresentare delle realtà estese? Allora si apre veramente tra le cose e noi un abisso insuperabile ed il mondo è ridotto ad un'apparenza subbiettiva. Questa è quella forma d'idealismo che Kant respinge e combatte; questo ci spiega come in Kant, padre dell'idealismo moderno, troviamo una « confutazione dell'idealismo ». La preoccupazione di Kant di difendersi dall'accusa d'illusionismo e di delimitare bene il suo idealismo contro l'idealismo tradizionale, da lui non sempre esattamente riprodotto, non gli lascia vedere chiaramente il vero punto della distinzione; e cioè che la sua filosofia è più radicalmente idealistica dell'idealismo antico. Essa non differisce dall'idealismo tradizionale perchè ammette le cose in sè, perchè questo vale per ogni forma di idealismo, tolto forse solo l'assoluto fenomenismo; ma essa differisce essenzialmente in due punti:

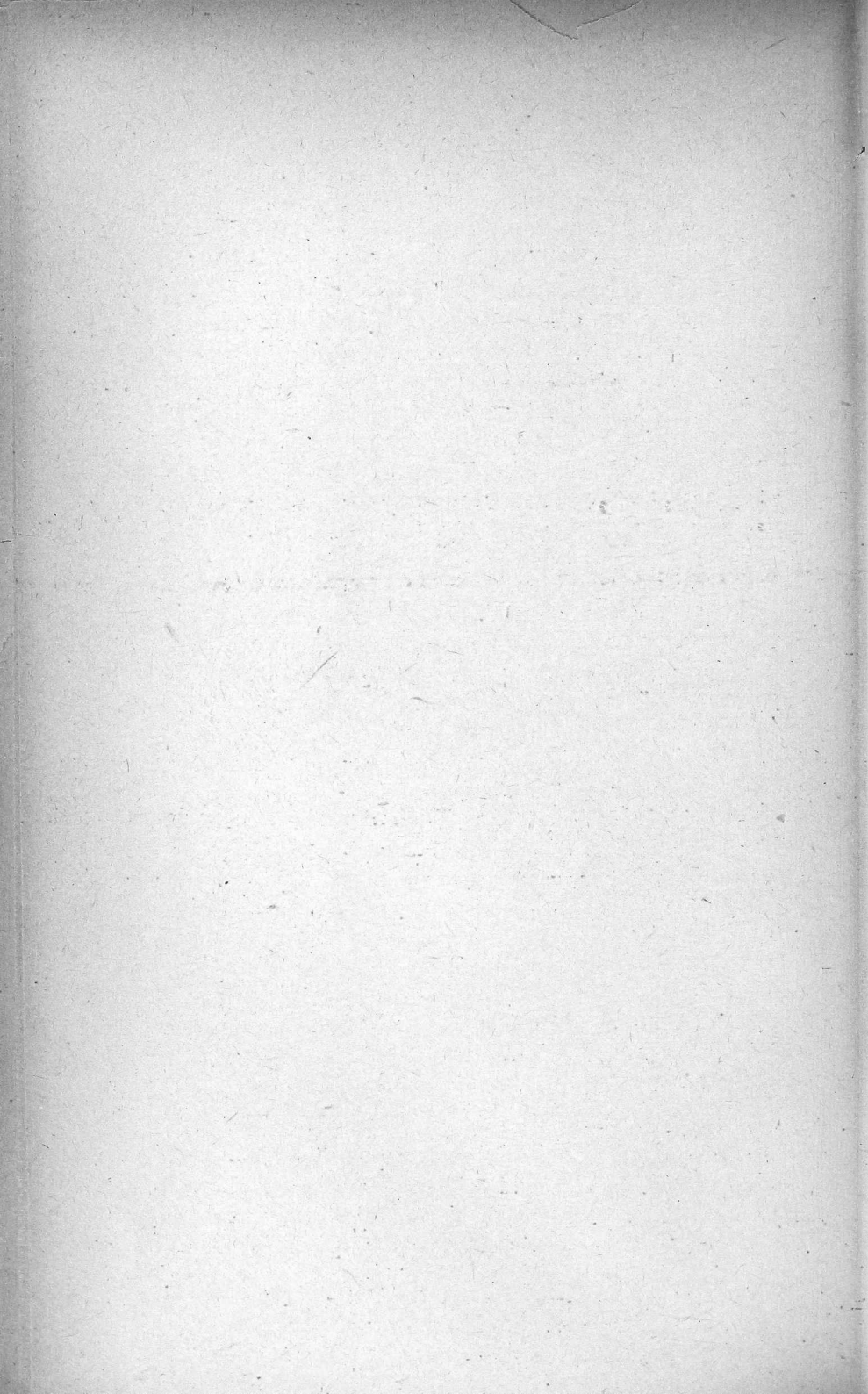
1°) In quanto considera il mondo interno e il mondo esterno come costruzioni fenomeniche; le quali hanno perciò dal punto di vista relativo uguale realtà, ma dal punto di vista assoluto sono pure costruzioni soggettive tanto l'una quanto l'altra. Mentre quindi l'idealismo empirico nelle sue varie forme crede d'avere nell'esperienza interiore la conoscenza d'una realtà assoluta e nell'esteriore solo la traduzione subbiettiva d'un mondo obbiettivo esterno, per l'idealismo kantiano la stessa esperienza esteriore è già quel mondo obbiettivo e non un'apparenza subbiettiva che debba attendere dall'esterno la conferma del suo valore; ma l'una e l'altra esperienza non sono che manifestazioni fenomeniche. Il vantaggio dell'idealismo kantiano è sotto questo riguardo più apparente che reale. Certo esso

assicura la realtà immediata del mondo di fronte all'io empirico; ma e il mondo e l'io empirico che cosa sono in fondo, se non apparenze? Il mondo non è il sogno dell'io, ma l'io e il mondo non sono essi allora insieme il sogno dell'inconoscibile io puro?

2°) Più solida invece è questa difesa: che la realtà fenomenica non è abbandonata all'arbitrio del soggetto empirico, ma ha un'obbiettività propria per virtù dei principii formali a priori che costituiscono con i dati sensibili il mondo dell'esperienza. Sotto questo rispetto Kant amava chiamare il suo idealismo, *idealismo formale*. Se il mondo sensibile è un complesso di rappresentazioni in un soggetto, che cosa significa ancora il dire che sono vere o false, il distinguere tra la rappresentazione vera e l'illusione o il sogno? Il realismo comune cerca il fondamento della distinzione nel rapporto delle rappresentazioni con la realtà trascendente. Ma allora si pone subito il problema: come possiamo venire a contatto di questa? Come possiamo uscire per così dire dal nostro io, metterci faccia a faccia con l'*in sè* per paragonarlo con la nostra rappresentazione? Tra noi e le cose in sè vi è un abisso insuperabile. Ecco perchè allora il realismo conduce a dubitare della nostra capacità di conoscere gli oggetti e, riducendo il mondo delle rappresentazioni ad una dubbia apparenza soggettiva, viene a coincidere con l'idealismo empirico.

L'idealismo formale fonda invece l'obbiettività su di un certo ordine interno delle rappresentazioni ad esse imposto a priori dalle leggi dello spirito; queste creano un ordine, una connessione che esclude da sè ciò che non vi si accorda e riceve da questa unità interiore quel carattere d'obbiettività per cui noi, pure riconoscendone il carattere fenomenico, possiamo vedere in esso una realtà obbiettiva, come un mondo d'oggetti, che si contrappone all'irreale apparenza subbiettiva, e ci dà il criterio per decidere della verità delle rappresentazioni.

Così l'idealismo formale dà ragione del valore obbiettivo da noi attribuito all'esperienza esterna in confronto del sogno e dell'illusione e la legittima. L'affermazione che la conoscenza sensibile ha solo carattere fenomenico, pone inevitabilmente la quistione: quale è la realtà che vi è di là dai sensi nostri? La concezione che prima si suggerisce, è quella di pensare una realtà noumenica concepita più o meno esplicitamente sul tipo della realtà a noi nota, che causa le sensazioni. Ma questa realtà in sè non deve essere nello spazio, non nel tempo, e perciò non può subire mutamenti, non può essere causa.

Come pensarla allora? D'altronde Kant stesso dice che « noi chiamiamo la causa intelligibile dei fenomeni oggetto trascendentale solo per avere qualche cosa che corrisponda alla sensibilità come recettività » (*Crit. Rag. Pura,* ediz. Valent., pag. 441). D'altra parte un relativo per sè stante è assurdo; la realtà relativa del senso implica come correlativo necessario una realtà assoluta. Ma noi possiamo solo pensarla, non conoscerla, perchè ogni nostra conoscenza è condizionata dalle forme dell'intuizione sensibile. Essa è quindi solo il correlativo logico della realtà empirica, che ha una funzione essenzialmente negativa; di ricordarci che la realtà empirica non è la realtà assoluta. È essa qualche cosa di più; o almeno possiamo noi conoscere ed affermare qualche cosa di più? Questo punto essenziale della dottrina kantiana è uno dei più controversi: la difficoltà d'una decisione è ancora accresciuta dalle oscillazioni e dalle incertezze nelle quali Kant stesso è intricato. Ad ogni modo su questo problema, che qui soltanto accenniamo, dovremo ritornare di proposito nel capitolo dell'*Analitica.*

Capitolo V.

L'INTELLETTO

Passiamo ora all'analisi del sapere intellettivo, concettuale, che è oggetto della seconda parte della Critica, l'Analitica trascendentale. È la parte più confusa dell'opera kantiana, dove più abbondano le oscurità e le ineguaglianze, come le ripetizioni e le digressioni; dove forse anche più involuto, confuso ed incompleto è il pensiero kantiano. Vediamo di sceverarne i concetti fondamentali.

Kant parte anche qui dallo stesso concetto del conoscere applicato nell'*Estetica*; e per le stesse ragioni. La concordanza dei nostri pensieri con le cose si può solo spiegare ammettendo, o che i pensieri nostri si modellino sulle cose o le cose sui nostri pensieri. Nel primo caso sarebbe impossibile ogni conoscenza intellettiva a priori, ogni legge universale e necessaria delle cose, ogni affermazione apodittica; ciò che sarebbe una contraddizione. Senza dubbio noi attingiamo le leggi empiriche dall'esperienza; ma in ciascuna legge sono implicate affermazioni che valgono a priori e che costituiscono l'elemento puro della scienza. Quest'elemento è ciò che conferisce alle leggi della scienza il loro valore apodittico; e perciò non può come tale venire dall'esperienza. Vi è quindi un complesso di leggi che

lo spirito impone alle cose; quel sistema per cui le cose costituiscono un tutto regolare, una *natura*. Ciò non vuol dire naturalmente che il nostro pensiero possa prescrivere leggi arbitrarie alla natura; vuol dire che lo spirito ha costruito secondo leggi proprie, secondo esigenze sue assolute la realtà; questa necessità è quella che riscontriamo nella natura come necessità naturale. Di qui l'accordo tra la natura e l'intelletto; nella nostra elaborazione logica imperano le stesse leggi secondo le quali lo spirito ha creato la natura.

In che cosa consistono queste leggi, queste forme intellettive? Analizziamo una parte qualunque del nostro conoscere. Prendiamo per esempio il salire del mercurio in un termometro. Vi è qui l'elemento sensibile, materiale, le sensazioni collegate; vi è l'elemento matematico, la misura, il grado; che però anche qui è qualche cosa di dipendente; l'elemento essenziale è la formulazione del rapporto necessario tra la temperatura e la dilatazione del mercurio, che io poi misuro. Qui abbiamo più che una coesistenza ed una successione un rapporto causale che ha la sua espressione più perfetta nella legge. Questo collegamento non è un'opinione, una apparenza soggettiva, ma un fatto oggettivo; cioè esprime un rapporto universale e necessario. Questo rapporto universale e necessario non si trova nel dato sensibile onde Hume ne negò la realtà e solo ammise un'associazione pratica. Anche Kant riconosce che non si trova nel dato; ma è per lui assurdo il voler ridurre il rapporto ad un'associazione pratica; vi è quindi un'elemento a priori che è ciò che collega fra loro gli elementi sensibili spaziali e temporali nell'unità di una esperienza. Come per il senso, vi sono per l'intelletto delle unificazioni necessarie, delle forme a priori che stringono fra loro gli elementi dell'esperienza in un tutto razionalmente concatenato, cioè connesso da rapporti universali e necessari.

Di qual natura è questo collegamento? Quale è l'unità nuova a cui dà origine questo nuovo grado di unificazione? Ciò che caratterizza l'esperienza logicamente concatenata di fronte alle immagini sensibili è la sua *obbiettività*. L'osservazione della realtà si rispecchia in noi per mezzo d'una serie di immagini frammentarie, irregolari, miste ad elementi puramente subbiettivi, che è sempre ben diverso da ciò che consideriamo come la realtà, il corso obbiettivo delle cose. Come arriviamo a questo ordine obbiettivo? Perchè noi non possiamo supporre che questo preesista e che non abbiamo che da modellare le nostre cognizioni su di esso. Quindi dobbiamo così interpretare la domanda: come noi costruiamo un ordine che diciamo obbiettivo? Come l'umanità, dall'immagine fantastica del mondo dell'uomo primitivo, è arrivata alla concezione scientifica che è per noi l'ideale dell'obbiettività? Eliminando l'elemento subbiettivo, sostituendo al collegamento subbiettivo, collegamenti *universalmente validi*. E perciò la creazione d'una realtà obbiettiva è la creazione dello spirito collettivo: essa è la realtà dello spirito collettivo. Questo dice anche Kant quando afferma che la realtà dell'intelletto è la realtà quale è per la coscienza « *ueberhaupt* », per la « *coscienza generica* » che non è appunto se non la coscienza intellettiva nella sua universalità ed impersonalità. Vale a dire è il passaggio verso una forma superindividuale della coscienza. Come debba essere interpretata questa coscienza generica Kant naturalmente non dice; e la corrente naturalistica del criticismo naturalmente non vede in essa che una finzione sussidiaria. Ma era ben più nel vero Maimon quando vedeva in questa coscienza generica l'anima del mondo, o quell'intelletto attivo che Averroè considera come un'unità superiore in cui si unificano tutte le intelligenze umane.

Una grave difficoltà sembra venire qui dal fatto che anche la matematica ci dà un sistema di verità obbiettive; anzi le più obbiettive di tutte. Si può divergere nelle teorie; ma 2 + 2 = 4 per tutti. Che cosa vi è di più obbiettivo? Il fatto che Kant fa partecipare l'intelletto alla costituzione della matematica non toglie la difficoltà; perchè il fondamento essenziale della matematica e della sua obbiettività è dato indiscutibilmente dalle forme dell'intuizione. Senza dubbio la matematica è una scienza e come tale concettualmente espressa; ma anche Kant rileva che qui non sta il suo momento essenziale; essa è una scienza non di concetti, ma di costruzione di concetti — cioè di intuizioni pure. Tuttavia è già significativo che i matematici stessi considerino la loro scienza come costruita su convenzioni; ora, che cosa di meno obbiettivo che una convenzione?

L'obbiettività della matematica è di altra natura dell'obbiettività del sapere intellettivo; e non è, nel vero e proprio senso, obbiettività. Le verità matematiche si presentano rivestite di un'assoluta necessità; perchè si tratta qui di forme la cui organizzazione è definita pel nostro spirito. Quindi posti gli assiomi fondamentali, la costruzione si svolge con necessità assoluta; mentre la costruzione logica è un tentare, un provare vie diverse, un cercare attraverso le rappresentazioni subbiettive la verità obbiettiva. Ma la costruzione matematica è individuale, non ha bisogno del suffragio della ragione collettiva; l'accordo è dato dall'identità dei principii delle intuizioni fondamentali. E queste come intuizioni sono essenzialmente individuali; in questo senso ha una certa legittimità la teoria che fonda la matematica su d'una convenzione; l'accordo è realmente una convenzione.

Quindi la matematica è obbiettiva nel senso che svolge dinnanzi all'individuo un sistema di assoluta necessità; ma non crea l'accordo delle intelligenze, non

implica una coscienza generica comune. E ciò tanto è vero che la sua verità non è logicamente necessaria; noi possiamo pensare altre intelligenze che abbiano un'intuizione sensibile fondamentale diversa; non possiamo pensare che per esse non valgano le leggi universali dell'intelligenza. Questo concetto, che l'elaborazione intellettuale abbia per fine di creare una realtà comune a tutte le intelligenze, è anche il pensiero che sta a fondamento della *deduzione trascendentale*, da Kant così faticosamente ed oscuramente rielaborata più volte. Riguardo allo spazio ed al tempo noi abbiamo potuto chiederci quale era il senso che sottostà alla loro forma; ma non abbiamo dovuto certo chiederci se era legittimo farne uso; noi non possiamo vedere le cose altrimenti. Per le forme intellettive la questione è diversa. Certo noi le applichiamo, in parte spontaneamente, al dato sensibile; così solo abbiam un mondo. Ma questa applicazione non è completa nè coerente. Noi applichiamo il principio di sostanza alle cose; ma dobbiamo procedere oltre e porre una sola sostanza? E così per la causa. Tanto è vero che questa applicazione ulteriore è contestabile, che l'empirismo la nega; la sola vera realtà è il dato particolare. Ed allora è inevitabile il dubbio anche sull'applicazione spontanea.

Ha un senso od è un'illusione l'atto per cui facciamo d'un aggregato di sensazioni una « cosa »?

L'attività intellettiva ha bisogno perciò d'una giustificazione. Quanto alla sua validità Kant l'ha già posta fuori di dubbio con la sua teoria fondamentale del valore dell'a priori nella conoscenza; l'empirismo assoluto è una contraddizione. Ma a noi incombe pur sempre di chiarire a che serve l'elaborazione intellettiva. Perchè solo l'elaborazione intellettiva ci dà un sapere necessariamente ed universalmente valido ?

La risposta di Kant è prolissa, oscura e contorta. Tutte le nostre conoscenze debbono, per essere tali, es-

sere riferite all'unità della coscienza, unificate nell'io; senza di ciò non sarebbero *nostre* conoscenze.

Ora quest'io, che è come il punto centrale della coscienza e che Kant esprime anche col verbo « io penso », non è identico con l'io del senso interno, che è l'io empirico ed ha un contenuto; esso è una pura unità intellettiva, senza contenuto, un soggetto formale, una funzione, non una sostanza. Kant la chiama unità sintetica dell'*appercezione trascendentale*. Ma appunto perciò essa è impersonale, è l'unità della coscienza in genere, una coscienza sopraindividuale, identica per tutti i soggetti empirici. Ogni rappresentazione deve quindi potersi riferire ad una coscienza universale; perciò deve collegarsi colle altre in rapporti fissi in modo che ne risulti un unico sistema accentrato nell'unità dell'appercezione trascendentale. Questo compie appunto l'elaborazione intelletiva per mezzo delle categorie.

Qui Kant confonde in una sola cosa il riferimento all'io formale — che è proprio di ogni atto della coscienza — e il riferimento all'io formale generico, alla coscienza superindividuale. La funzione specifica della unificazione intellettiva è di creare una realtà obbiettiva; cioè una realtà valida per una coscienza generica superindividuale. È una esigenza della nostra natura che noi usciamo per così dire dalla nostra limitazione individuale e dalla nostra visione delle cose per assurgere ad una visione valida ugualmente per tutti; questa esigenza della validità universale è il presupposto d'ogni affermazione, d'ogni teoria, della sua stessa negazione. Questa è la vera giustificazione dell'unificazione intellettiva; essa crea un sapere valido universalmente e il nostro conoscere deve necessariamente, sotto pena di contraddizione, avere questo carattere. Come ora l'unificazione intellettiva procede? Quale è il mezzo di cui si serve per trasformare il sapere puramente individuale in un sapere di valore universale?

Kant segue qui una via complicata, poco perspicua e non accettabile in tutti i suoi risultati. L'intelletto ha per funzione di aggiungere un momento concettuale, astratto, una forma astratta ed universale di rapporti, che Kant chiama *categoria*. Per es.: la causa per cui i rapporti tra le rappresentazioni sono sottratti all'arbitrio soggettivo, fissati, come irrigiditi in modo stabile e valido per tutte le intelligenze. Le categorie non sono quindi concetti, anzi sono forme astratte che senza un contenuto empirico non hanno senso; i concetti senza intuizione sono vuoti. Sono invece forme concettuali, modi di collegamento aventi una validità universale.

Quali e quante sono queste forme intellettive? I collegamenti creati da esse hanno la loro espressione nei giudizi; la classificazione tradizionale dei giudizi è il filo che Kant segue per tracciare la sua tavola delle categorie:

(Quantità) Unità, molteplicità, totalità.
(Qualità) Realtà, negazione, limitazione.
(Relazione) Sostanza, causa, azione reciproca.
(Modalità) Possibilità, esistenza, necessità.

Non è il caso di discutere qui questo ravvicinamento così arbitrario, nè di discutere la tavola delle categorie che offrirebbe materia e tante considerazioni. È pressochè inutile dire che questa è una delle parti della dottrina kantiana, parte del resto non essenziale, che non è più ricordata se non storicamente. Delle dodici categorie kantiane, due sole sono oggi universalmente riconosciute come tali: la sostanza e la causa. Dalle categorie deriva un sistema di principii, i quali esprimono le leggi supreme dell'applicazione delle categorie alle rappresentazioni sensibili.

Alle prime due classi di categorie corrispondono i principii che Kant dice matematici; i quali sono già stati da noi passati in rassegna come principii supremi dell'unificazione matematica sotto le forme pure del

senso. I più importanti sono quelli che corrispondono alla terza classe delle categorie e particolarmente i due primi, il principio di sostanza e il principio di causa. (I fenomeni sono il fluire delle determinazioni d'un substrato permanente, i mutamenti avvengono secondo la concatenazione di causa e di effetto).

Kant ne dà una dimostrazione interessante; che è una specificazione della giustificazione generale delle categorie. Essi sono necessari perchè si abbia un mondo obbiettivo, cioè un mondo per una coscienza superindividuale, perchè la coscienza possa uscire dalla subbiettività della coscienza individuale. Prendiamo per esempio il principio di causa. Se tutte le rappresentazioni fossero semplicemente legate dalla successione nella coscienza, non ci sarebbe nessuna differenza tra la successione per cui io considero lo svolgersi di un evento e quella per cui io considero ad uno ad uno gli alberi di una foresta o le case d'una via. Allora si avrebbe una fantasmagoria diversa nei singoli individui e nei singoli momenti; se noi vogliamo avere un mondo stabile e comune dobbiamo avere un'esperienza costituita da successioni stabilmente e necessariamente determinate che siano come l'ossatura della realtà e in base alle quali io possa comprendere anche le altre; cioè che il mondo sia costituito da una concatenazione causale universale.

Ma il numero delle forme intellettive e dei loro principii in fondo non ci interessa essenzialmente. Quale è (chiediamoci piuttosto) il risultato di questa elaborazione, quale è la figura del mondo che ne risulta? Il risultato dell'elaborazione per le forme sensibili è il mondo esteso nel tempo e nello spazio; il risultato dell'elaborazione intellettiva è il mondo concettuale dell'esperienza. Come noi per l'attività intellettiva aspiriamo in certo modo a costituirci un'anima comune a tutti gli esseri pensanti, per la quale vi sia un mondo unico ed identico, così non possiamo costituire questa realtà

identica se non cercando di penetrare nelle cose, fino a quell'unità che corrisponde all'unità dell'anima generica, fino a quelle unità identiche che sono le idee. L'anima è un'idea e l'oggetto adeguato suo sono le idee, diceva Platone.

Così per Kant l'oggetto adeguato dell'anima generica comune a tutti gli esseri pensanti è l'unità interiore comune ad una molteplicità di individui: *il concetto*. Se noi avessimo costituita questa unificazione intellettiva, come lo spirito nostro ha costituito l'unificazione matematica, noi avremmo un'intuizione intellettuale — vale a dire non avremmo più dinnanzi a noi questo mondo di cose disperse, ma, come Faust desiderava, il mondo delle essenze e delle forze che tengono insieme il mondo: la realtà concettuale pura. Noi invece elaboriamo, non possediamo l'unificazione intellettiva; noi viviamo nel senso e tendiamo verso la natura intellettiva; perciò le unità concettuali sono da noi apprese non come cose ma come unità formali, che non hanno contenuto se non simbolico, e di esse ci serviamo per organizzare l'esperienza sotto un sistema concettuale.

Sotto il qual riguardo l'attività dell'intelletto è duplice. In primo luogo esso *costituisce le unità concettuali*. Costituisce le unità dei concetti individuali, distribuendo gli elementi sensibili in certi gruppi stabili che sono le *cose*, oggetti dotati di proprietà. Queste unità, così costituite dall'intelletto, non sono esseri concettuali, ma esseri intermedi, realtà sensibili unificate sotto una forma concettuale — che è pura forma. Quindi contengono un duplice elemento: primo, l'unità introdotta dall'intelletto, che è un'unità formale non afferrabile in sè, una semplice « regola di sintesi di percezioni » (*Crit. Rag. Pura*, ediz. Valent, pag. 606, nota), che è per la natura sua qualche cosa di generale, d'estensibile ad un numero infinito di elementi sensibili; secondo, il rivestimento sensibile, le qualità, le determinazioni

temporali e spaziali. Per il primo, anche il concetto individuale è già qualche cosa di generale, un *tipo*, che si presta anche a diventare segno di una molteplicità di individui, e per questo è già un vero concetto. Per il secondo sempre incarnato in un *qui* ed in un *ora*, è intuizione. Per la trasmissione e l'uso, l'unità concettuale non ha bisogno di avere sempre con sè il simbolo sensibile completo, basta una parte essenziale, un ideogramma, un segno, una parola.

In secondo luogo *può collegare le unità concettuali fra loro e con le rappresentazioni.* L'intelletto isola le verità concettuali (espresse dal segno) dal contenuto intuitivo; ciò dicesi *pensare.* « Per l'intuizione che corrisponde al concetto, l'oggetto è dato; senza di essa è solo pensato ». Queste unità concettuali così isolate diventano mezzo del conoscere, ma di un conoscere indiretto, discorsivo, quando io le riferisco a rappresentazioni o ad altri concetti per determinare meglio questi con il contenuto delle prime; per es. dico: Tizio è uomo; il mercurio è liquido. Questo secondo atto è quello che Kant dice *giudizio*; la facoltà di decidere se un particolare debba o non debba venir subordinato ad una certa unità (*Crit. Rag. Pura*, ediz. Valent, pag. 58).

Qualche volta Kant fa una cosa sola del giudizio e dell'intelletto; altre volte (e già nella stessa Critica della ragion pura) è distinto dall'intelletto e posto accanto ad esso come una facoltà intermedia tra l'intelletto e la ragione.

Il compito dell'intelletto nostro è quindi di tendere a costituire una realtà per un'intelligenza pura, e così un mondo di intelligibili. Ma dico « tendere » perchè il nostro mondo di concetti non è ancora un mondo di intelligibili. Il momento essenziale, tuttavia, del concetto è nel suo aspetto intelligibile, come forma, come unità; in quanto non è solo una forma astratta e nostra, ma un'unità interiore, una vita intelligibile; perciò sol-

tanto può immedesimarsi con l'anima universale, che anch'essa è un intelligibile. Ma per noi questo intelligibile si incarna sempre in una realtà sensibile. Onde il precetto sul quale Kant insiste numerose volte: che pensare non è ancora conoscere, che un pensiero che non si riferisca ad un contenuto sensibile o non possa tradursi in esso, è un esercizio a vuoto, senza valore. Ogni costruzione concettuale deve potersi tradurre in termini intuitivi; perchè l'intuizione soltanto è per noi sorgente di conoscenze reali.

La realtà così concettualmente ordinata è ciò che diciamo il mondo dell'esperienza, che non è più qualche cosa di assolutamente empirico, di accidentale, ma nemmeno qualche cosa di perfettamente intelligibile, di costruibile a priori. Quindi è qualche cosa di intelligibile e di necessario, ma solo sotto un certo aspetto: *posti gli elementi dati*, quel collegamento formale che diciamo esperienza è assolutamente necessario. Perciò in un senso è vero che l'esperienza non dà assoluta necessità; di fronte all'intelligibile non è necessaria; di fronte all'elemento puramente empirico è un collegamento necessario ed universalmente valido. Bisogna però anche notare che la parola «*esperienza*» non ha in Kant un senso costante. Normalmente designa il collegamento sintetico delle rappresentazioni sotto i concetti intellettivi puri; talora però è presa nel senso di «puro dato sensibile». È un'ambiguità che si estende alle parole «empirico» ed «a posteriori» che designano ora l'aposteriori puro, le impressioni non ancora organizzate dall'intelletto, ora l'aposteriori dell'esperienza, cioè il sapere già organizzato dall'intelletto.

Resta ancora un'ultima questione. Da quali criteri è guidato l'intelletto nella sua unificazione delle rappresentazioni? Noi abbiamo dinanzi a noi la molteplicità delle immagini; l'intelletto le raggruppa coi suoi principii in «cose». Ora perchè l'intelletto raggruppa

per es. in una « cosa » gli elementi *a, b, c,* e in un'altra « cosa » gli elementi *d, e, f?* Per il realismo la questione è facilmente risolta (con un assurdo); ma se noi pensiamo che gli oggetti sono creati appunto dall'intelletto ci dobbiamo chiedere che cosa lo guida in questa operazione? Kant procede qui contrariamente al solito per la via psicologica ed affida ad una facoltà intermedia, all'*immaginazione,* il compito di preparare i collegamenti che poi l'intelletto sanzionerà. È la teoria dello *schematismo trascendentale* che Kant premette alla trattazione dei principii. Noi non dobbiamo credere che l'intelletto crei di suo arbitrio; ci deve essere una ragione per cui l'intelletto applica questa piuttosto che quell'altra forma di unità. Ora per Kant questa ragione sta in una preformazione del materiale sensibile da parte dell'immaginazione trascendentale, la quale prepara il materiale sensibile in modo che l'intelletto non ha più se non da confermare e ratificare i rapporti già preesistenti, sebbene, in altro grado, nello stesso materiale sensibile. L'organizzazione dell'esperienza in gruppi di coesistenze e di successioni è l'opera d'una sintesi inconscia dell'immaginazione — che è l'azione prima dell'intelletto sul senso — e che ordina questi elementi secondo certi rapporti temporali che Kant chiama *schemi trascendentali.* Così per es. la persistenza nel tempo è lo schema della categoria di sostanza, la regolarità nelle successioni è lo schema della categoria di causa e così via. Vi è quindi un'attività logica inferiore che crea il mondo subbiettivo della coscienza personale; l'intelletto vero e proprio gli dà poi la propria impronta e lo trasforma in un sistema obbiettivo di rapporti necessarii. Alla prima corrispondono i giudizi *percettivi* che esprimono un collegamento subbiettivo ma non pretendono « che io in ogni tempo e ogni altro percepiamo la stessa cosa »; alla seconda i giudizi d'*esperienza* che stabiliscono una connessione necessaria.

La soluzione, come si vede, risiede nel porre un termine intermedio, che poi è sempre ancora l'intelletto stesso. La questione non è affatto risolta. Più significativa è un'altra espressione di Kant; laddove parla della *affinità* dell'elemento sensibile (che non comprende cose straniere, ma rappresentazioni dell'io) con le unità intellettive.

I fenomeni sono già essi stessi dei processi spirituali e l'ordine che lo spirito vi introduce non è qualche cosa di straniero; anzi lo spirito non è un'attività estranea, ma solo il potenziamento, la realtà intima dei fenomeni stessi. Dove risiede allora l'affinità? Nel tendere verso l'unità. I fenomeni non sono una molteplicità obbiettiva alla quale ogni ordine sia indifferente, ma sono, in una molteplicità che lo cela, già l'ordine stesso dell'intelletto; il quale ne esprime la verità e la realtà. Perciò l'ordine intellettivo non è un ordine arbitrario, nè ha la sua base in un ordine extra-intellettivo, ma è il coronamento naturale di un processo teleologico.

Da questo concetto dell'attività intellettiva discendono ora due conseguenze. La prima è che è possibile un sapere *a priori* della realtà (parallelo a quello della matematica), per via dell'astrazione dei concetti puri dall'esperienza. Non è paragonabile alla matematica; non abbiamo intuizioni fondamentali, non assiomi, non è possibile una costruzione; ma è possibile enunciare un certo numero di principii, che Kant riassume col nome di *Fisica pura.* Questi principii sono anzitutto i principii dell'intelletto; e si applicano questi principii a certi concetti empirici mantenuti costanti; per es. il concetto di *materia.* Kant ce ne dà l'esempio nei suoi « *Principii metafisici della fisica* » (1786).

Ma la più importante conseguenza per noi è questa: che nessuno dei concetti puri, in quanto sono soltanto unità formali destinate a collegare i dati sensibili dell'esperienza, ha valore per la realtà assoluta.

Le categorie isolate dal materiale intuitivo sono vuote; esse servono solo a costituire l'esperienza in vista d'una possibile esperienza. Esse non sono limitate come il tempo e lo spazio nel mondo della nostra intuizione, ma valgono per tutti gli esseri intelligenti; però siccome per noi i limiti dell'esperienza, coincidono con i limiti del nostro tempo e del nostro spazio, così per noi la validità delle categorie è anche chiusa in questi confini. Ora, poichè tutta la nostra attività conoscitiva consiste nell'organizzare e unificare per mezzo dei concetti e dei principii dell'intelletto, e poichè questi perdono ogni concreto significato quando vengono separati dal materiale delle intuizioni sensibili, è forza concludere che il nostro conoscere vero e proprio è limitato al campo dell'esperienza. Essendo un conoscere condizionato dal materiale empirico, è un conoscere relativo a noi, fenomenico; e come tale presuppone necessariamente un essere in sè delle cose, una realtà noumenica; la quale però, non avendo noi un'intuizione altra da quella del senso, è tutta fuori del campo dell'applicazione delle categorie e perciò è un concetto negativo, un inconoscibile.

La questione della realtà del noumeno è stata in ogni tempo, come è ben noto, uno dei punti più controversi della filosofia kantiana; ed anche oggi le interpretazioni sono lungi dall'essere concordi. La difficoltà maggiore sta nell'affermare che le categorie non sono applicabili al noumeno; perchè allora possiamo affermare che è qualche cosa, che è il fondamento e il correlativo della realtà empirica? Già si è veduto che l'interpretazione grossolana secondo la quale i noumeni sarebbero altrettante realtà che causerebbero le sensazioni in noi deve, nonostante numerose espressioni di Kant in questo senso, essere respinta. Kant si vale spesso, troppo spesso, del linguaggio realistico che ora ci urta; ma la sua teoria non va interpretata secondo que-

ste infelici trascuratezze di espressioni. Da più di un punto della dottrina kantiana traspare infatti l'identità del noumeno con l'io trascendentale; la concezione simbolica che noi ne abbiamo è quella d'un regno degli spiriti perfetti e liberi: da ogni parte siamo come segretamente rinviati al concetto platonico e leibniziano di un mondo ideale degli spiriti. Ma anche se queste erano le private opinioni di Kant, dal punto di vista filosofico egli insiste nel modo più energico nell'affermazione che noi ne abbiamo solo un concetto *negativo*, vale a dire che limita, determina la nostra realtà come fenomenica, lasciando, per così dire, il posto vuoto di là da essa, ma senza nulla determinare circa questo al di là. « Quanto alla causa per la quale noi, non paghi del substrato sensibile, aggiungiamo ai fenomeni i noumeni, che solo l'intelletto puro può pensare, essa sta in questo. La sensibilità e il suo campo vengono limitati dall'intelletto in questo senso, che essi non ci danno cose in sè, ma solo cose in quel modo che possono apparire, data la nostra costituzione soggettiva. Ora dal concetto stesso di fenomeno in genere deriva che debba ad esso corrispondere qualche cosa che non è fenomeno, perchè il fenomeno non è niente in sè fuori del nostro mondo di rappresentazione: quindi se non vogliamo avvolgerci in un circolo senza fine, la parola fenomeno denota già un riferimento a qualche cosa che deve essere un oggetto indipendente dai nostri sensi .Donde sorge il concetto d'un noumeno, ma non in senso positivo; che designa non una data conoscenza di qualche cosa, ma solo il pensiero di un qualche cosa in genere, nel quale io fo astrazione da ogni forma dell'intuizione sensibile ». (*Crit. Rag. Pura*, ediz. Valent., pag. 280).

Perciò Kant dice che il concetto del noumeno è un concetto limite, in quanto limita la nostra sensibilità; ma senza nulla stabilire su ciò che limita, aprendo di là della sfera dei fenomeni un campo, che almeno per

la nostra ragione teoretica è del tutto vuoto, indeterminabile. Kant si sforza di escludere il più che sia possibile ogni elemento positivo da questo concetto. « Il concetto del noumeno non è il concetto d'un oggetto, ma il problema inevitabilmente connesso con la limitazione della nostra sensibilità, se non vi possano essere oggetti del tutto indipendenti dalla nostra intuizione sensibile: la quale questione non può avere che una risposta del tutto indeterminata: e cioè che, poichè la intuizione nostra non si estende a tutte le cose senza eccezione, vi è posto per altri oggetti che non possono essere assolutamente negati, ma in mancanza d'un determinato concetto (poichè nessuna categoria vi è applicabile) non possono nemmeno essere affermati *come oggetti per il nostro intelletto* » (*Crit .Rag. Pura*, ediz. Valent, pag. 310).

Certo la ragione si lascia facilmente traviare a credere di avere una conoscenza positiva o coll'erigere tale astrazione in entità reale (che è assolutamente priva di contenuto e di senso) o (come più spesso avviene) col completarla per mezzo di elementi empirici che vi introducono una contraddizione: ma con ciò non riesce che ad avvolgersi in un mondo di esseri fantastici e contradditori. A che cosa serve allora? Almeno a questo: a limitare la nostra conoscenza sensibile, a tener lontana ogni concezione superstiziosa che è una forma di naturalismo anche essa ed ogni infondata negazione naturalistica (che è anche essa una forma di superstizione). E se sotto l'aspetto teoretico il mondo noumenico è per noi vuoto, esso acquista però un contenuto per mezzo della ragione pratica, che non ce lo fa conoscere, ma ne fonda la realtà e ne autorizza la rappresentazione simbolica. Questo rigoroso concetto negativo del noumeno è perfettamente in accordo con la meticolosa cautela speculativa di Kant. Ma esso è sostenibile? Non si può invero dire che il concetto del noumeno sia *pu-*

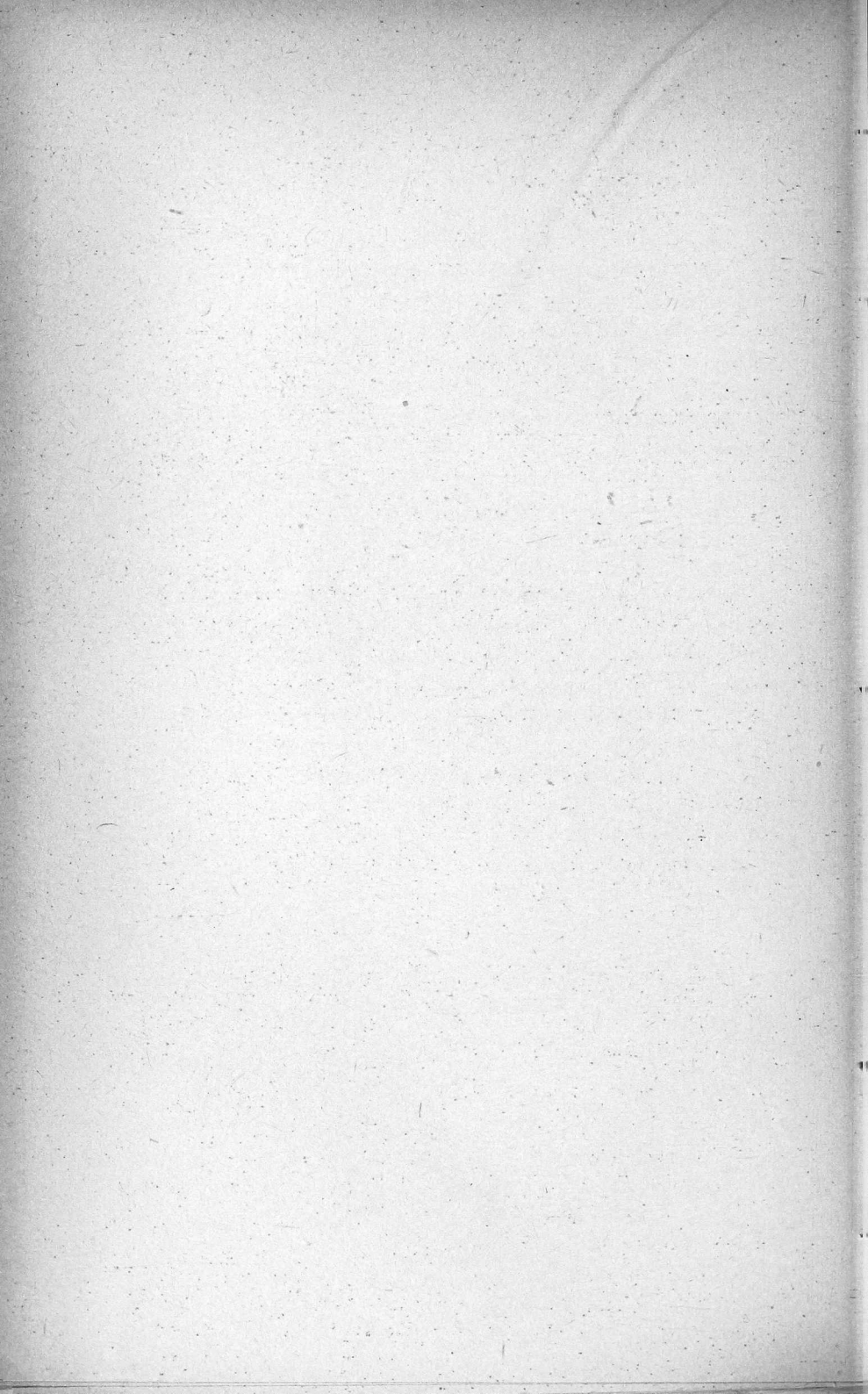
ramente negativo: una pura negazione sarebbe l'ignorare questo concetto e il porre esplicitamente o non il mondo fenomenico come solo esistente. Non è dunque una pura negazione l'atto per cui apprendiamo, non è un atto che elimini da sè ogni traccia d'una qualche affermazione positiva: è un atto che negando il carattere assoluto della realtà sensibile pone qualche cosa d'altro, il noumeno.

La forma negativa dell'espressione cela un contenuto positivo. Ma allora quale è questo e come enunciarlo se ogni contenuto del nostro conoscere è di origine empirica e perciò inadeguato? Da una parte se il noumeno è qualche cosa di positivo, quando lo pensiamo in qualche modo sia pure inadeguato, lo conosciamo; dall'altra il conoscere è condizionato dalle forme e categorie che hanno la loro esclusiva funzione nella conoscenza obbiettiva dell'esperienza che non può arrivare al noumeno; come si risolve questo contrasto? Vi deve essere una forma di conoscere improprio che trascende l'esperienza: il presentimento (*Ahnung*) di Fries. Non è tuttavia necessario creare accanto alle altre una forma speciale di conoscenza, quasi mistica, della quale sarebbe difficile escludere l'arbitrio soggettivo e la fantasia. La difficoltà si presenta già, se ben avvertiamo, nella conoscenza degli elementi stessi di questo intelligibile, che noi facciamo servire alla nostra conoscenza della realtà empirica e che entrano come elementi formali nell'esperienza, nella conoscenza dei concetti. Noi non abbiamo un'intuizione intellettiva dei concetti, noi ne abbiamo solo conoscenza come d'un'entità formale e ce ne serviamo come d'una regola per organizzare le rappresentazioni. Che cosa vuol dire che li conosciamo come unità formali? Che siamo indirizzati da un'unificazione di elementi sensibili, senza che la possediamo in sè, nè possiamo sperare di possederla mai. Noi non possediamo la realtà intelligibile nè nella sua totalità,

nè in alcuno dei suoi infiniti aspetti che noi crediamo di poter fissare nelle unità concettuali. Queste ci sfuggono. Ma noi abbiamo nel corso dell'esperienza una conoscenza definitiva ed oggettiva perchè, dato un numero di elementi sensibili, abbiamo una regola che ne fissa il rapporto per cui essi sono aggruppati in una organizzazione stabile: l'unità concettuale non ci fa conoscere quello che essa è in sè, ma serve a dare alla subbiettività del senso un poco di stabilità, necessità ed universalità dell'intelligibile, ciò che appunto diciamo obbiettività. Ora, questo medesimo principio formale è quello che ci sospinge verso l'unità noumenica. Ma noi dobbiamo andare verso di essa, non come verso la causa delle rappresentazioni, — grossolana figurazione della relatività del mondo empirico, — ma perchè questo è un sistema di rapporti secondo principii che ne esigono l'unità assoluta. Quindi sono ancora le categorie che, come Kant mostra benissimo nella *Dialettica*, ci spingono verso l'unità intelligibile e ce *la fanno in un certo modo conoscere*. La conoscenza è anche qui la conoscenza di un'unità formale; e cioè simbolica ed impropria. Ma con questo di più, che le categorie qui perdono il loro senso. Esse sono unità tra i fenomeni, e sono inadeguate ad esprimere l'unità dei fenomeni, p. e., il concetto della causa assoluta. Perciò qui la conoscenza simbolica non ha più alcun corrispondente obbiettivo; in questo senso si può dire che la categoria qui non ha più alcun valore. Ma essa conserva il suo valore come designazione simbolica dell'intelligibile, non in quanto ci dia una conoscenza vera e propria nel senso del conoscere obbiettivo, ma nel senso che è *per noi* la direzione verso cui deve progredire, l'aspetto soggettivo rivolto a noi d'una realtà che in sè non è tale, ma che da noi può e deve essere così concepita. Nel che senza dubbio si rivela l'esigenza pratica (in lato senso) del conoscere, da Kant accentuata.

Quindi le categorie non sono solo strumento dell'esperienza; sono in sè espressioni puramente formali dell'intelligibile, che ci indirizzano verso di esso, ma non ce lo fanno conoscere che attraverso una veste empirica. Nello stesso tempo costruiscono l'esperienza, rendono possibile un mondo obbiettivo, che è anch'esso strumento dell'unità dello spirito.

Quindi *nel loro uso immanente* sono essenzialmente strumenti della conoscenza obbiettiva, della costituzione della realtà obbiettiva e della vita spirituale che essa rende possibile (la vita morale). Nel loro uso *trascendente* perdono questo compito obbiettivo, ma conservano, anzi accentuano, la funzione metafisica pur essendo sempre solo unità formali. Il « presentimento » di Fries non è che il conoscimento per mezzo della categoria potenziata. Il noumeno è quindi una realtà positiva ed è possibile una certa conoscenza (simbolica) dello stesso.

In questo senso va corretta anche tutta la caratterizzazione puramente negativa della *Dialettica*, il cui esame dobbiamo ora intraprendere.

Capitolo VI.

LA RAGIONE

Con i risultati dell'*estetica* e dell'*analitica* la quistione fondamentale circa il valore della metafisica è virtualmente decisa. Noi abbiamo veduto che il concetto del conoscere come di un formare secondo forme a priori (le quali esprimono l'esigenza dell'unità) non solo spiega la loro costituzione e il valore dell'esperienza, ma ci dà la sola esplicazione possibile del valore della matematica e degli elementi puri della scienza. Ma nello stesso tempo esso ci ha condotto alla conclusione che ogni conoscere è sempre relativo, è sempre la costituzione d'una realtà fenomenica; la quale ci rinvia ad una realtà assoluta, ma la pone nello stesso tempo come inconoscibile. La metafisica, nel senso tradizionale di un sapere delle realtà ultime, è quindi una chimera; e questo ci chiarisce la ragione delle contraddizioni e delle lotte incessanti dei sistemi metafisici, senza un risultato definitivo. Kant aveva dinanzi alla mente sopratutto la metafisica dogmatica delle scuole del suo tempo; essa non è che una pseudoscienza.

Ma con ciò non è risolta ogni difficoltà. Dovremo noi porre al posto della matifisica una semplice critica negativa che sia come una coscienza riflessa del sapere

scientifico e dei suoi limiti insuperabili? Questa è stata la conclusione d'una parte dei kantiani, ma non è quella di Kant. Anche condannando la metafisica egli insiste sul valore che hanno i suoi problemi per lo spirito umano; la metafisica dogmatica è dovuta senza dubbio ad un'illusione della ragione; ma non è men certo che l'uomo non può rinunziare alla metafisica. Non basta perciò concludere all'impossibilità della metafisica dogmatica; bisogna ricercare le origini del bisogno metafisico dell'uomo e in qual modo ed entro quali limiti esso può condurre a risultati accettabili.

La metafisica è l'opera della ragione; ci bisogna quindi esaminare i procedimenti ed i limiti della ragione. L'attività sintetica dello spirito comprende tre gradi: il senso, l'intelletto e la ragione. Abbiamo passato in rassegna il senso e l'intelletto con le rispettive forme: dobbiamo adesso distinguere la ragione dall'intelletto. L'intelletto è la facoltà delle regole, la facoltà di generalizzare, di creare unità concettuali. Nella sua funzione logica, empirica, l'intelletto parte dall'esperienza e costituisce i concetti empirici; questa sua attività è studiata dalla logica. Ma noi sappiamo che questa funzione dell'intelletto è possibile solo perchè esso è attivo principio di unità; questa attività si esplica per mezzo di un certo numero di forme unificatrici, che sono l'elemento puro, trascendentale degli stessi concetti empirici. Lo studio della funzione dell'intelletto, considerato astrattamente in quest'attività unificatrice (e perciò facendo astrazione dal materiale empirico) appartiene alla logica trascendentale. La ragione invece è la facoltà dei principii; è la facoltà che tende ad organizzare in un sistema unico i concetti che sono opera dell'intelletto. Quindi nella sua funzione empirica la ragione è la facoltà sistematrice ed unificatrice dei concetti e delle leggi, che aspira a trovare l'unità da cui derivano. Questa funzione empirica, logica, si esplica

nel ragionamento; Kant ha dinanzi a sè il sillogismo, ma in realtà comprende anche l'induzione, in quanto essa costituisce i principii che servono poi all'ordine deduttivo. Quando si ragiona si cerca di porre un principio, da cui derivare poi il resto (come conseguenza); certo in questo caso il principio può essere un principio molto relativo, d'origine empirica, limitato ad una sfera ben determinata. Ma anche qui la ragione esercita questo ufficio logico perchè è in sè, astrattamente dal materiale empirico su cui si esercita, un'esigenza di unità, una tendenza unificatrice sotto un principio supremo ed assoluto.

In questo senso trascendentale noi dobbiamo considerarla. Essa è sotto questo aspetto una attività pura, formale, che tende a stringere tutta l'attività pura dell'intelletto in un'unità, a ridurla sotto principii assoluti, a stringere insieme tutta l'attività dell'intelletto in modo che noi possiamo afferrarla come un'unità assoluta.

La ragione è quindi la facoltà dell'assoluto, la facoltà religiosa per eccellenza. L'intelletto costruisce le unità concettuali e passa dall'una all'altra; lo spirito, che è ragione, è insoddisfatto di questo errare e vuole cogliere l'unità di ciò che l'intelletto afferra solo nella sua molteplicità; perciò essa cerca di elevarsi a dei principii che siano all'attività dell'intelletto ed ai suoi risultati; quello che è la maggiore del sillogismo rispetto alla conclusione.

Per quale processo avviene questo passaggio? L'intelletto per mezzo dei suoi principii concatena, come si è veduto, il complesso dei dati sensibili in un mondo d'oggetti. Ma questo mondo non è mai qualche cosa di definitivo e di per sè stante; è sempre qualche cosa di incompleto, di frammentario e perciò di insoddisfacente. Sotto tutti i rapporti ogni oggetto della realtà dipende sempre da altri, ai quali ci rinvia come a condizione

necessaria della sua esistenza; un esteso è sempre condizionato da altri estesi, una causa da altre cause antecedenti e così via.

Ora è caratteristico dello spirito umano il fatto che egli non può adagiarsi in questa realtà; esso aspira a qualche cosa di compiuto, di definitivo, di assoluto. Noi sentiamo di non poter comprendere il mondo se noi non lo cogliamo nella sua unità e totalità; in fondo la stessa insaziabilità dell'intelletto è animata e diretta da questo bisogno d'unità, che però esso per la natura sua non potrà mai raggiungere.

Qui interviene la ragione, che è una attività per la quale lo spirito invece di sillabare laboriosamente la esperienza, di collegare elementi con elementi, opera o almeno si sforza di operare a priori la sintesi definitiva di tutti gli elementi reali e possibili, di tutta la realtà intellettiva, in un'unità che ne sia il principio, che ci permetta di derivarla e perciò di comprenderla.

Queste unità che sono concetti creati a priori dalla ragione, e che vorrebbero comprendere in sè la sintesi totale dell'esperienza (reale e possibile) non possono più naturalmente entrare come elementi nell'esperienza; esse sono le *idee* della ragione.

Kant riattacca la parola e il senso suo al pensiero platonico; Kant ricorda qui Platone come un suo predecessore ed esprime anzi la speranza d'interpretare la dottrina del mondo ideale in un senso più conforme al suo stesso spirito. Egli ne celebra la dottrina in quanto si riferisce al mondo morale; dove ha avuto il merito di riconoscere che i principii della moralità, della legislazione e della religione non possono avere la loro origine dall'esperienza, ma esprimono una esigenza ideale che in nessuna esperienza può essere realizzata, e che tuttavia deve restare come la norma costante per la vita nel mondo dell'esperienza, se non vuole che essa perda ogni valore ed ogni significato.

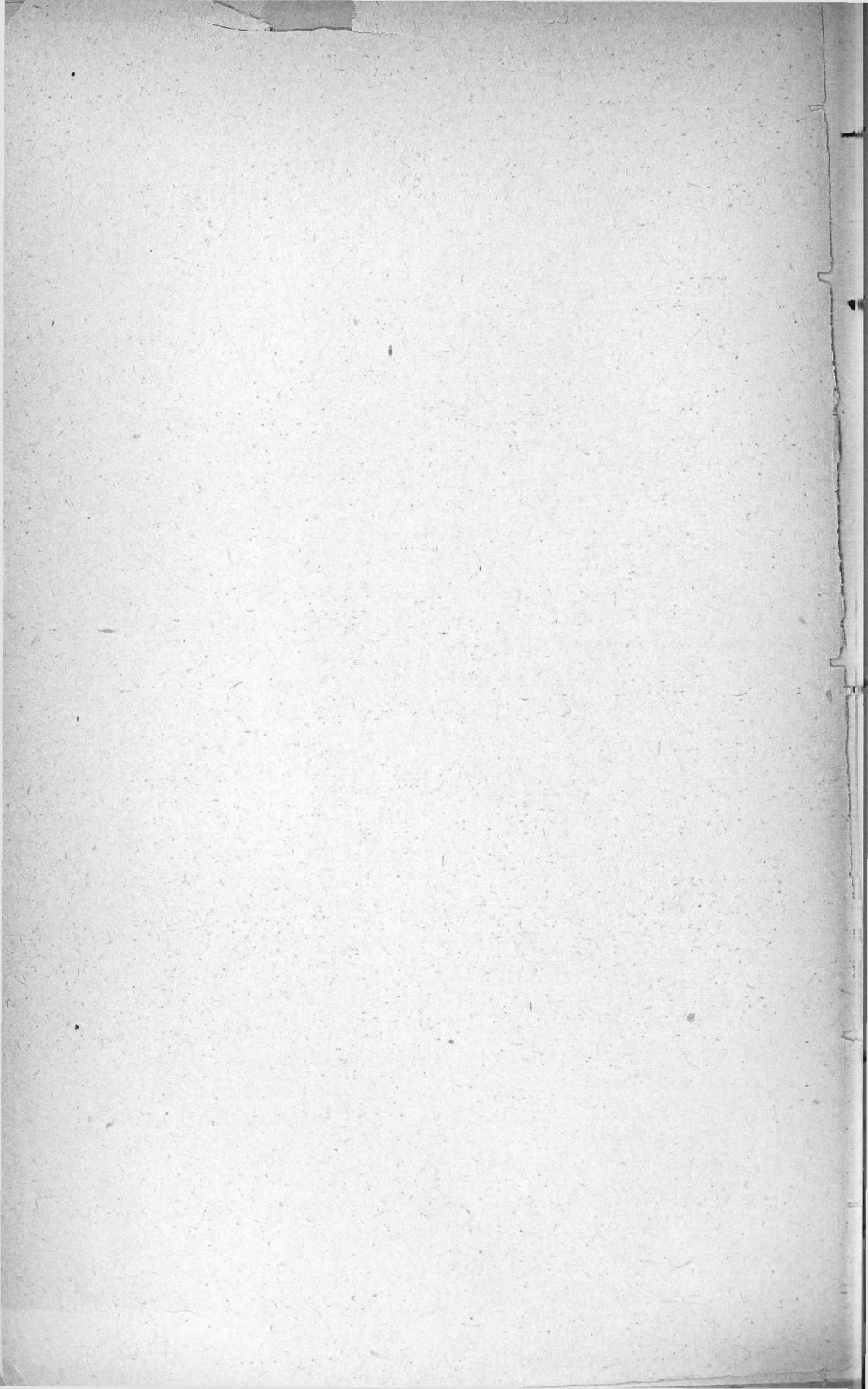
Quest'attività della ragione offre due aspetti. Sotto l'uno di essi è un legittimo sforzo dello spirito verso l'unità assoluta; quindi, almeno nelle intenzioni, è una attività legittima, quando, ben s'intende, sia contenuta nei limiti che la natura umana impone. Sotto l'altro invece, in quanto per una specie di illusione naturale inevitabile, quando la ragione manca di controllo critico, l'unità puramente ideale è considerata come un oggetto possibile della conoscenza, e così il trascendente, l'assoluto è fatto oggetto di scienza, essa dà luogo ad un sapere sofistico, dialettico (secondo l'espressione di Kant), che è il contenuto sostanziale della metafisica.

In altre parole le idee esprimono solo l'esigenza della totalità; esse ci rappresentano la realtà data nell'esperienza come limitata nell'essere suo per la dipendenza da qualche cosa di assoluto, cioè dalla totalità assoluta dell'esperienza, che, in quanto tale, sta rispetto ad ogni esperienza data, come un fondamento trascendente; e pongono in rapporto l'esperienza data con questo suo fondamento trascendente appunto in virtù delle categorie, della unificazione sua formale, la quale esige questo suo potenziamento come una conclusione inevitabile. Ma non può adeguare ad esso il contenuto intuitivo che si svolge in una successione indefinita, la quale non può mai essere una totalità data, un infinito reale. Quindi in questo caso le categorie non collegano un elemento sensibile con altro elemento sensibile in un'unità intuitivamente data, ma collegano la totalità empirica con un principio trascendente che è solo un'espressione formale, una X; e tale collegamento non ha per fine di farci conoscere questa X (per cui manca ogni intuizione), ma di farci riconoscere la vera natura dell'esperienza nostra. Ma purtroppo la ragione umana dalla necessità che accompagna questi ragionamenti si illude che essi conducano ad una conoscenza obbiettiva della totalità assoluta; così le idee,

che sono più che altro l'espressione di una esigenza, sono tratte a significare oggetti intelligibili puri (l'anima, Dio, ecc.); nel che, o deve erigere in realtà delle astrazioni senza contenuto concreto, o devè dar loro realtà e contenuto attingendolo furtivamente dall'esperienza, e così introdurre nelle sue concezioni il principio di una insanabile contraddizione.

La *dialettica* per Kant non è solo la sofistica della ragione, ma anche quella parte della critica nella quale essa mette in luce il carattere sofistico dei procedimenti della ragione, quando essa devia dal suo compito appresso al miraggio di un vano sapere. La *Dialettica trascendentale* è la parte più lunga della *Critica* (382 pag. sopra 769 complessive), la più chiara, la più geniale, la più interessante per i profondi problemi che ne sono l'oggetto. Anch'essa però non è purtroppo libera dal difetto capitale dell'opera: l'intromissione di un ordine sistematico imposto per forza, che non impedisce certo a Kant di approfondire la trattazione dei problemi, ma che gli impedisce spesso di metterli al loro vero posto e nella loro vera luce. Questa imposizione estranea si rivela già nella partizione della materia e nella posizione di tre idee o meglio di tre classi di idee; perchè, se nella prima classe e nella terza abbiamo veramente due idee fondamentali (l'anima e Dio), nella seconda abbiamo un vero gruppo di idee cosmologiche che dovrebbero esprimere, da diversi punti di vista, la totalità assoluta dei fenomeni. Anche qui Kant ricollega, con la sua abituale preoccupazione di un falso ordine sistematico, la logica trascendentale alla logica formale, i processi trascendentali della ragione ai processi del raziocinio. Alle tre categorie della relazione corrispondono le tre forme di raziocinio: il *categorico*, la cui maggiore contiene il riferimento di un predicato ad un soggetto (categoria di sostanza); l'*ipotetico*, nella cui maggiore si ha il riferimento d'un condizionato ad una

condizione (se A è B, A è C, categoria di causa); il *disgiuntivo*, nella cui maggiore si ha il riferimento di una molteplicità di concetti parziali alle loro totalità (A è o B o C o D, categoria dell'azione reciproca). Al primo corrisponde quel processo della ragione per cui essa si eleva all'idea del soggetto sostanziale assoluto (l'anima); al secondo quello per cui la ragione si eleva al concetto della totalità delle condizioni, dell'essere incondizionato; al terzo quello per cui essa si eleva al concetto della totalità assoluta dell'essere (Dio).

Più che questo artificioso parallelismo, però, Kant dovette avere dinanzi alla mente le tre discipline metafisiche fondamentali alle quali egli le fa corrispondere; *la psicologia razionale, la cosmologia, la teologia naturale*; la sua trattazione delle tre idee è in realtà una critica alle dottrine contenute in queste tre discipline dell'antica metafisica.

Capitolo VII.

L'IDEA PSICOLOGICA

Kant la riattacca al raziocinio categorico. In un raziocinio categorico il passaggio dalla conclusione particolare (Tizio è mortale) al principio (la maggiore: gli uomini sono mortali) è il passaggio da un soggetto sostanziale particolare ad un soggetto sostanziale più generale, di cui il primo è un semplice modo. Il principio assoluto sarebbe qui raggiunto quando la ragione potesse pervenire ad un soggetto sostanziale ultimo che non potesse più essere il modo, la determinazione di alcun altro. Ora, il nostro intelletto non può pervenire a questo soggetto ultimo perchè è nella sua natura di conoscere per concetti; i quali vengono da noi necessariamente rappresentati per mezzo di un rivestimento simbolico (lo schema, le note, ecc.), il quale ci rinvia ad un'unità intelligibile, come al soggetto più profondo delle proprietà che la veste del concetto esprime; e perciò ci danno sempre solo una predicazione esteriore di qualche cosa, la cui intima e viva natura sfugge al nostro intelletto.

Ora, la ragione, cercando di ricondurre la totalità dell'esperienza ad una sostanza universale ed assoluta, della quale tutto il resto non è se non determinazione,

modo, predicato, dove potrà trovare qualche cosa che sia sempre soggetto e non mai predicato? Vi è un elemento solo nell'esperienza che risponde a questa esigenza: il momento dell'appercezione pura. Con questo la ragione identifica il soggetto sostanziale assoluto. E fino a qui la ragione è in tutto il suo diritto; questa è la tesi fondamentale dell'idealismo. Il soggetto è il centro e la sostanza del mondo; niente è se non in quanto un soggetto lo pensa; la materia, gli atomi, l'essere, ecc. sono semplici predicazioni esteriori che rinviano ad un soggetto più profondo dell'essere loro; questo soggetto è ciò che li fa essere perchè li pensa.

Ma questo io trascendentale non è niente di obbiettivo. È vero che esso non può cessare di essere soggetto (cioè sostanza) senza cessare d'essere, ma d'altra parte non ha contenuto, è un principio formale, anzi lo stesso principio formale nella sua unità immediata e vivente. Quindi, rispetto al nostro conoscere ha il valore di una idea; in quanto noi non possiamo riconoscere altro vero soggetto sostanziale delle cose che l'io puro, noi dobbiamo riconoscere che il fondamento sostanziale delle cose è il fondamento stesso della nostra vita interiore; ma nel tempo stesso dobbiamo riconoscere che questo fondamento, in quanto condiziona assolutamente tutti gli oggetti, non può mai essere un oggetto e perciò trascende ogni esperienza sia esterna, sia interna. Se non che la ragione, cedendo alla naturale sua impazienza di avere questo ideale come un oggetto d'esperienza e di scienza, crede di poter accrescere il nostro sapere intorno a questo io puro qualificandolo per mezzo dei concetti puri della sostanza, dell'unità, ecc. e derivando conseguenze in apparenza legittime: come per es. quando — nella psicologia razionale — vuol dimostrare che l'anima è sostanza semplice, perciò indistruttibile. Ora Kant mostra che finchè si rimane nel campo dei concetti puri non si ha in realtà nessuna conosceza obbiet-

tiva, non si ha in fondo altro che il concetto dell'io puro formale, che non è un oggetto; e che quando si hanno (pretese) conoscenze obbiettive sull'io, ciò avviene perchè si è fatto illegittimamente appello ad elementi dell'intuizione. Ed è per questo che Kant chiama i sofismi della ragione, relativi all'idea psicologica, *paralogismi*, perchè sono veri errori di ragionamento. Per es., nel primo paralogismo: l'*io puro è sostanza, io come soggetto sono un io puro, dunque sono una sostanza*, la parola sostanza è presa in due sensi. Nella maggiore è presa come categoria pura, non esprime niente di obbiettivo ed equivale solo a dire che il fondamento assoluto di ogni sostanzialità è l'io puro; nella conclusione è presa nel senso di sostanza determinata, sostanza fra le altre sostanze, oggetto. È il sofisma della cosidetta *quaternio terminorum*.

Il primo paralogismo, ora riferito, *è quello della sostanzialità*. Il concetto puro di sostanza è una funzione senza contenuto: dicendo che l'io è sostanza si dice solo che esso è il prototipo della sostanza, come categoria, che ciò che di reale è, d'immutabilmente persistente esprime la sostanza, è contenuto come nel suo supremo potenziamento nell'io trascendentale; non che l'io sia una sostanza particolare, per il che mi manca ogni elemento intuitivo. Non basta avere il concetto puro della sostanza per credere d'avere la conoscenza di una realtà sostanziale oggettiva; è necessario per questo avere un dato empirico, distinguere in esso il persistente, applicare la categoria di sostanza. Quindi la proposizione che l'anima è sostanza, ha una grande portata metafisica, in quanto dice che la sostanza assoluta non può venire pensata se non sul prototipo dell'io puro; ma non ci dà nessuna conoscenza reale dell'io puro medesimo come sostanza assoluta, perchè è soltanto una unità formale, non un oggetto dell'esperienza. È l'io puro che chiarisce il concetto di sostanza e non inversamente.

Il secondo paralogismo conclude alla semplicità dell'anima (e quindi alla sua indistruttibilità). Che l'io puro sia uno, semplice, è un giudizio analitico; ma ciò non vuol dire che sia un essere semplice. Questo argomento è l'Achille, dice Kant, della psicologia razionale; esso merita particolare attenzione. L'anima, si dice, è semplice perchè se fosse composta di più parti concorrenti (come un oggetto od una funzione materiale) la unità del pensiero sarebbe impossibile. Ma io posso affermare solo che l'unità della mia coscienza è possibile solo per l'unità dell'io trascendentale, che unifica in sè il contenuto, cioè che la mia coscienza è il prodotto di una attività unificatrice; ma che la mia coscienza sia per sè una sostanza una e semplice, nulla mi autorizza ad affermarlo.

Principio della coscienza è l'unità; ma quest'unità, assolutamente pensata, è un'idea; io non posso fare delle coscienze singole tante unità particolari, cioè tante sostanze semplici, indivisibili. La semplicità della rappresentazione del soggetto, dice Kant, non è la rappresentazione di un soggetto semplice. D'altra parte Kant mostra che questa pretesa sostanza semplice — se potrebbe essere a buon diritto considerata come semplice estensivamente — non avrebbe alcun diritto di esserlo intensivamente, quanto al numero e all'intensità delle sue funzioni; ciò che implica egualmente una complessità interiore e che permetterebbe una specie di sdoppiamento (pensando la realtà intensiva di un'anima come divisa in due parti, che sarebbero due realtà, due sostanze) di coalizione di più in una (con la riduzione ad una realtà e perciò ad una sostanza); considerazioni queste che non hanno obbiettivamente alcun valore, ma mostrano come la semplicità (estensiva) della fittizia anima — sostanza — non conduce ancora affatto a quelle conclusioni metafisiche che se ne vorrebbe ricavare.

Il terzo paralogismo si riferisce alla indenità numerica del soggetto attraverso il tempo, alla sua persistenza attraverso il mutare dei suoi stati; per cui costituirebbe una sostanza semplice, identica, una persona. Quello che vi è qui di vero è questo: che la coscienza della identità del proprio io persiste finchè la coscienza permane identica, una pura tautologia. Ogni coscienza è un'unità (per virtù dell'io trascendentale) che non è un punto nel tempo; ma persiste identica e conscia della sua unità; e finchè dura questa coscienza dell'identità, diciamo che dura la stessa coscienza. Questo è ben lungi dal costituire l'identità oggettiva d'una sostanza permanente; è l'identità d'un principio formale, non di un oggetto, l'identità d'una funzione, non d'una cosa. Ciò che è ben diverso. L'identità d'una funzione può infatti mutare insensibilmente per gradi, mantenendo la continuità interiore, come accade nella vita dell'uomo, dove la coscienza del bambino, del fanciullo, dell'adulto, ecc. si succedono mantenendo la continuità della coscienza, mentre pure tale continuità ed identità non sussiste fra due termini distanti; dunque identità mutevole d'una funzione che presuppone l'identità e l'unità d'una forma, non l'identità d'una sostanza individuale.

Ogni coscienza — non solo i momenti successivi di una coscienza madesima — aspira verso quest'unità formale perfetta e ne è sempre tuttavia un'espressione inadeguata; l'identità della coscienza è dunque un'idea, non il concetto di una realtà individuale — che è sempre una e sempre altra e aspira verso l'unità e identità perfetta, ma non la possiede. Inoltre Kant mostra che può ben pensarsi l'identità di una funzione senza identità di sostanza. Supponiamo, egli dice (*Crit. ragion pura*, ediz. Valent., pag. 740, nota) che una serie di sfere poste in fila si urtino successivamente comunicandosi il movimento; invece del movimento sia la coscienza. Noi potremo pensare che la prima sfera trasmetta

alla seconda la propria coscienza, la seconda trasmetta alla terza la coscienza ricevuta con il proprio stato interiore, e così la terza alla quarta, ecc.; l'ultima avrebbe come suoi gli stati di tutte le sfere antecedenti; avrebbe un'identità di coscienza e non di substrato, di persona.

Per il quarto paralogismo la psicologia razionale pensa il soggetto come una sostanza a cui ineriscono le rappresentazioni; che perciò sarebbero stati del tutto soggettivi, inerenti al soggetto individuale, modificazione del senso interno; dai quali bisognerebbe concludere, come da effetto alla causa, alla esistenza delle cose esterne. Ora, siccome la conclusione di questo genere (dell'esistenza e natura della causa) è sempre incerta, incerta sarebbe l'esistenza delle cose esterne (in quanto solo dedotte) mentre l'io e le sue rappresentazioni, come immediatamente percepite, sarebbero le sole certezze immediate. Kant vuole in sostanza qui mostrare come da quella specie di realismo interiore, che è l'essenza dello spiritualismo metafisico, sia inseparabile il realismo esteriore; e come questo conduca a quell'insolubile problema che ha dato origine a tante vane dimostrazioni e che in fondo deve condurre allo scetticismo empirico; come è possibile passare dalle rappresentazioni interne alla posizione di una realtà obbiettiva esteriore? Questo scetticismo è quello che Kant chiama col nome di idealismo. « Per idealista si deve intendere non solo colui che nega l'esistenza degli oggetti esterni, ma anche colui che non ammette che essa venga appresa in via immediata, onde conclude che qualunque esperienza possibile non ce ne renda mai certi » (*Critica ragion pura*, ediz. Valent., pag. 743).

E certo se noi pensiamo di apprendere per la coscienza la realtà di un io — sostanza, di cui le rappresentazioni sarebbero le affezioni e che ritrarrebbe in sè le cose come una copia ritrae l'originale, — noi saremmo chiusi in un'esperienza puramente subbiettiva (dove

quindi realtà ed illusione non sarebbero discernibili), senza un mezzo sicuro per passare dalle rappresentazioni subbiettive a quella realtà di cui essa dovrebbe essere la copia. Invece se noi consideriamo il nostro io come quello che veramente è, cioè come un aggregato di rappresentazioni fenomeniche accentrate ed organizzate intorno ad un io puro, allora noi possiamo essere idealisti nel vero e buon senso della parola (cioè ammettere il carattere fenomenico dell'esperienza), e conciliare questo idealismo con un sano realismo, cioè ammettere che, non ostante ciò, noi abbiamo nel mondo esterno una realtà obbiettiva indiscutibile, ben discernibile dall'illusione e dal sogno.

Allora tanto il mondo dell'io — cioè dei nostri pensieri, sentimenti, ecc., — quanto il mondo esterno si riducono è vero ad un complesso di rappresentazioni; ma queste non sono i fatti fuggitivi e subbiettivi di un io-sostanza, bensì rappresentazioni organizzate sotto un io formale e capace di ordini interiori (dovuti all'attività dell'io formale) per i quali si ha la costituzione di una esperienza obbiettiva, che è la realtà stessa. Questo è l'idealismo formale o trascendentale, che Kant oppose all'idealismo scettico di Cartesio e di Berkeley; in realtà, sotto l'apparenza di combattere l'idealismo, Kant stabilisce una forma assai più radicale d'idealismo. Cartesio col suo dubbio effettivamente chiedeva: di là da queste rappresentazioni mie vi sono delle cose in sè, la cui esistenza giustifichi il mondo delle rappresentazioni?

Kant ha ragione di dire che, posto così il problema, è preclusa la via alle cose in sè; resta perciò il mondo delle rappresentazioni senza controllo, senza garanzie, come fantasmagoria subbiettiva. Ma ci conduce egli per altra via a queste cose in se? Per nulla affatto. Certo anch'egli riconosce che vi è una realtà in sè; ma questa è più inaccessibile ancora che quella di Cartesio; è una

realtà trascendente che non può essere oggetto di conoscenza e di comparazione con le rappresentazioni. Però vi può essere una realtà obbiettiva, anche se non è la realtà in sè. Nel nostro spirito si svolge per virtù dell'io puro un'attività organizzatrice che distingue nel mondo delle rappresentazioni un'esistenza obbiettiva (fenomenica) dall'errore e dal sogno; e che ci salva così dall'arbitrio subbiettivo e dall'illusione. Noi abbiamo perciò una realtà obbiettiva, la quale, essendo lo stesso mondo delle rappresentazioni, ci è immediatamente data; però occorre ricordare che essa non è il mondo delle cose in sè, che Cartesio voleva, ma solo la stessa rappresentazione in quanto penetrata da un ordine universalmente valido. E nel mondo esterno e nell'interno non abbiamo che due serie parallele di fenomeni; la realtà in sè è certo il fondamento dell'esperienza obbiettiva (interna ed esterna); ma non si confonde con essa. L'io puro è soltanto l'idea del fondamento sostanziale della nostra vita interiore, ma non una sostanza, un oggetto al quale essa inerisca.

Con la risoluzione di questi sofismi della psicologia tradizionale mutano anche radicalmente aspetto due problemi fondamentali della stessa, che Kant esamina mettendo a nudo la vanità delle soluzioni tradizionali: quello dei rapporti dell'anima e del corpo, e quello dell'immortalità.

La questione dei rapporti dell'anima e del corpo aveva suscitato nella filosofia, specialmente dopo Cartesio, gravi difficoltà per l'impossibilità di far coincidere in una azione reciproca e perciò comune, due sostanze che non avevano nulla di comune. Kant ricorda i tre sistemi in vigore al suo tempo: l'*influxus physicus*, *l'assistenza soprannaturale* (*cause occasionali*) e *l'armonia prestabilita*. Ma la difficoltà scompare (o almeno muta di natura) quando si rifletta che tanto la nostra vita interiore, quanto la realtà esteriore sono due realtà

fenomeniche la cui opposizione sta nella loro forma fenomenica, ma non ci permette affatto di concludere ad una analoga opposizione in ciò che sono in sè. La realtà materiale essendo una realtà fenomenica non è realmente straniera allo spirito, perchè in quanto conosciuta, ne fa parte. « Per materia non intendiamo una classe di sostanze del tutto diverse ed eterogenee dall'anima come oggetto del senso interno, ma vogliamo solo esprimere la eterogeneità dei fenomeni di quelli oggetti, le cui rappresentazioni diciamo esterne in comparazione con quelli che riferiamo al senso interno, sebbene essi appartengano egualmente come tutte le rappresentazioni al soggetto pensante, solo con questa ingannevole apparenza che, in quanto rappresentano oggetti nello spazio, in certo modo sembrano staccarsi dall'anima e librarsi fuori di essa, sebbene anche lo spazio, in cui sono intuiti, non sia che una rappresentazione il cui corrispettivo nella stessa qualità non si trova fuori dell'anima » (*Crit. Rag. Pura,* ediz. Valent, pag. 755).

I fenomeni esterni, come sappiamo, fanno parte del nostro io, non in quanto vi siano contenuti, ma in quanto sono riferiti anch'essi all'unità centrale dell'io in qualità di rappresentazioni e perciò di semplici fenomeni.

L'eterogeneità fra materia e coscienza perciò non sussiste; i fenomeni sono riferiti all'unità di coscienza e solo in quanto tali possono essere. La difficoltà non sussiste più quindi nell'antica forma, ma muta aspetto; si tratta qui di vedere invece come mai possono far parte dell'unità di coscienza dei fenomeni che, facendo astrazione da questo riferimento, che pure è essenziale per la costituzione loro, sembrano di una natura eterogenea all'attività della coscienza. Un colore, per es. fa parte della mia coscienza; ma considerato nella sua astrazione da questo riferimento (non dico *in sè*) sembra essere qualche cosa di straniero alla attività cosciente, cioè di

puramente fisico. Qui non si tratta più di spiegare come un rapporto sia possibile, perchè il rapporto è reale; ma di chiedere: come può aver luogo questo rapporto? Kant non pretende di dare qui la soluzione, ma accenna alla sua possibilità. L'estensione, il movimento ecc. sono proprietà che certo sono possibili solo per il riferimento ad un soggetto, ma considerate isolatamente da questo sembrano constare di rapporti non spirituali e sono diverse da un sentimento da una volontà; i quali ultimi non contengono nulla di spaziale. Tuttavia potrebbe darsi che il loro essere in sè, a noi ignoto, dice Kant, fosse quello medesimo che sottostà ai fenomeni spirituali, anche se noi possiamo ad esso riferire l'estensione che appartiene solo al suo fenomeno nel senso esterno. Quindi potrebbe darsi che questo oggetto in sè fosse semplice e spirituale sebbene nella rappresentazione ci apparisca come esteso e materiale, e che i pensieri e le rappresentazioni gli appartenessero come attività sue interiori. In questo modo avremmo non due sostanze, ma due manifestazioni fenomenicamente diverse di una sola sostanza.

Kant riconosce che si tratta solo di una possibilità, di una ipotesi; ma essa ci mostra che la mente sua, almeno come fede personale, aderiva sempre in fondo all'idealismo monadistico leibniziano.

Noi possiamo andare un poco più in là. Anche le proprietà della rappresentazione esteriore sono possibili, si è detto, in quanto riferite ad un soggetto; e l'analisi loro mostra che esse sono costruzioni di un'attività soggettiva (lo spazio come costruzione). Senza preoccuparci di quello che sono in sè, possiamo dire che esse, anche come realtà fenomeniche, sono in fondo di natura spirituale. Saremo così ricondotti ad una corrente di idealismo anche per ciò che riflette il mondo delle rappresentazioni. Il mondo della nostra esperienza sarebbe composto di una molteplicità di elementi di carattere spi-

rituale; ma solo una parte, quella che è accentrata immediatamente intorno all'*io in genere* è considerata come spirituale; il resto ci appare come un mondo cieco e morto. Questo è quello che è connesso nella forma dello spazio e ci appare come il mondo materiale, del quale fanno parte i nostri corpi.

Perchè quest'apparenza? Questo è un problema che qui non ci interessa, e che ad ogni modo non ha più che un'importanza secondaria. Da questo punto di vista è eliminato il parallelismo spinozistico al quale Kant sembra accostarsi; la corporeità non è la parvenza esteriore dell'anima — ma è essa stessa una spiritualità da noi più lontana, che ci appare non più spirituale. Saremmo ricondotti così, nel problema dell'anima e del corpo, alla posizione leibniziana. Ma anche questa non è letteralmente accettabile. Percè questa distinzione e dualità di elementi? E donde la loro unità? (perchè non possiamo accettare certo l'intervento dell'armonia prestabilita). La corporeità e la coscienza debbono costituire un'unità; ma non un'unità a più aspetti, bensì un'unità a più gradi; una teoria che concilia l'ipotesi leibniziana con la teoria aristotelica della forma. Ad ogni modo però il problema del rapporto dell'anima e del corpo è scomparso; si tratta della cooperazione armonica di più elementi, i quali sono in fondo della stessa natura ed esprimono in fondo lo stesso essere; il problema è ricondotto a quello dell'azione fra elementi omogenei; problema non meno oscuro e difficile, ma di tutt'altra natura.

Il secondo problema è quello dell'immortalità. L'affermazione della semplicità dell'anima ha per fine di affermare l'indistruttibilità e perciò la persistenza come persona, indipendentemente dal corpo. Il primo vantaggio della critica è anche qui il vantaggio negativo di eliminare la soluzione puerile del materialismo; che l'anima sia una funzione del corpo. Noi siamo e viviamo in un universo spirituale. Questo non vuol dire naturalmen-

te che l'anima nostra sia eterna; anzi ciò vorrebbe dire che è già ora *un in sè*. Quindi con ciò sono anche eliminate tutte le pretese conoscenze della nostra immortalità; con le quali del resto nulla si perde, perchè osserva con ragione Kant, la nostra fede nell'immortalità non è fondata sui ragionamenti sottili delle scuole. Ma resta la possibilità; vale a dire che nulla vieta che per altra via noi ci persuadiamo della nostra immortalità, ciò che non urterebbe contro nessuna difficoltà teoretica. Kant allude qui al postulato pratico sul quale ritorneremo lungamente. Ad ogni modo anche qui conserviamo qualche cosa di positivo; anche se questo non è il sapere della psicologia razionale; e questo elemento positivo è forse qualche cosa di più di quello che Kant concede.

L'errore della psicologia razionale è quello di prendere l'io puro della appercezione trascendentale per una rappresentazione obbiettiva. Se noi consideriamo il nostro interno, noi vi troviamo molti fatti (rappresentazioni, sentimenti ecc.) ma questi elementi che ci dà l'intuizione interiore non sono l'io; l'unità e la sostanzialità dell'io sono nel soggetto trascendentale, ma questo non ci è dato come rappresentazione obbiettiva; è una pura forma che, quando facciamo astrazione dal materiale che unifica, si risolve in un'astrazione inafferrabile. Ma questa unità è pura posizione d'un'attività unificatrice; le categorie sono l'opera sua. Non possiamo nulla sapere d'essa, di questa sua obbiettività? Kant lo nega (*Crit. Ragione Pura, ediz. Valent., pag.* 430 *e nota*); noi abbiamo sempre solo un pensiero formale, al quale manca ogni intuizione, perciò non è un oggetto o meglio un processo che noi possiamo conoscere. Ma Kant ammette poi che possiamo avere un concetto dell'io in quanto volontà morale, per cui è determinabile la nostra realtà senza aver bisogno delle condizioni dell'intuizione empirica.

Ora anche la volontà morale è puramente formale;

per essa determiniamo la nostra volontà quanto alla direzione, non quanto alla sua natura assoluta. Ciò vuol dire che ci è possibile avere un concetto simbolico anche del'io trascendentale; la sua attività unificatrice ci rinvia all'unità della sua natura assoluta. Questo certo non ci rivela un io assoluto personale; ma fonda la nostra unità relativa in un'unità assoluta. Perciò ciascuno di noi in quanto è e sa di essere (anche praticamente) una cosa sola con questa unità assoluta, può dire con Spinoza: *so che vi è in me qualche cosa di eterno.* Certo ogni determinazione ulteriore non può avere che valore simbolico.

Quindi non vi è una psicologia razionale: la critica mette in luce le verità essenziali e profonde che essa conteneva, ma nega che esse costituiscono un sapere razionale obbiettivo. Tutto ciò che possiamo sapere della vita cosciente nostra ce lo dice l'esperienza; e la risposta alle questioni più profonde, che l'esperienza non può risolvere, non appartiene più alla psicologia come scienza; esse fanno parte dei problemi metafisici, trascendenti, dove il sapere cede il posto al sapere simbolico ed alla fede.

Al posto della psicologia razionale succede una psicologia empirica; una psicologia fenomenologica, come ce ne ha dato esempio Kant nella sua « *Antropologia* ». Già Kant ha rilevato le singolari difficoltà dell'osservazione e della sperimentazione; quindi vorrebbe vederla ridotta ad una semplice descrizione dei processi interiori. Nei fenomeni interiori manca l'elemento intuitivo persistente che legittima l'applicazione della categoria di sostanza; quindi non abbiamo che un fluire continuo di fenomeni, nulla di stabile dalla cui natura si possa dedurre e fissare delle leggi a priori come per la materia nella fisica. Quindi vi è una fisica pura, non una psicologia pura; questa è puramente empirica. Seb-

bene Kant abbia avuto un concetto forse troppo modesto della psicologia come scienza, certo è che egli ha validamente contribuito e a fondarla e a sostituirla definitivamente all'antica psicologia filosofica, che dopo Kant è solo più un anacronismo.

Capitolo VIII.

L'IDEA COSMOLOGICA

L'idea cosmologica è riattaccata da Kant al raziocinio ipotetico; essa tende verso la totalità incondizionata delle condizioni. Perchè questa totalità delle condizioni debba essere cercata nel mondo come totalità, e perchè qui il processo della ragione, cercando di risalire dall'esperienza alle sue condizioni assolute, dia origine alle idee cosmologiche, è quanto Kant cerca di giustificare con deduzioni sistematiche artificiose, che non è il caso di prendere in esame. La vera ragione sta in ciò, che questa parte della dialettica, vuole essere una critica dei concetti tradizionali della cosmologia razionale.

Il carattere particolare che Kant riferisce all'idea cosmologica, e cioè di dare origine ad affermazioni opposte in apparenza egualmente giustificate, onde la ragione si trova dinanzi ad una contraddizione insolubile (antinomia), è veramente proprio di tutte le idee. Le idee sono categorie estese di là dall'esperienza fino a costituire unità assolute, comprendenti in sé la totalità dell'esperienza; noi ne abbiamo veduto l'esempio nell'idea psicologica, che è un'estensione dell'idea di sostanza. L'errore della ragione stà in ciò, che essa vuole avere dinanzi a sé l'idea come un oggetto di possibile espe-

rienza. Di qui un'inevitabile contraddizione. La ragione non può fare dell'idea un oggetto senza attribuirle un contenuto; ma questo contenuto, di origine necessariamente empirica, deve in qualche modo adeguarsi al carattere dell'idea, che è di trascendere ogni limitazione empirica. Di qui un insolubile problema; l'oggetto trascendente, l'idea obbiettivata è un essere di natura ambigua e in fondo contradditoria; essa confonde in sè il trascendente e l'empirico senza riuscire a conciliarli. Si può in questo caso accentuare l'esigenza empirica dell'obbiettivazione o l'esigenza trascendente dell'unità assoluta; e poichè l'una e l'altra hanno la loro giustificazione, si resta in presenza di due posizioni contradditorie, ma in fondo egualmente insostenibili. Per es. il concetto di Dio. L'esigenzza empirica vuole che esso sia pensato in modo concreto (altrimenti si ha un concetto vuoto); come un essere personale, buono, giusto ecc.; esigenza legittima, risultato insostenibile. D'altra parte l'esigenza trascendente vuole che sia posto come un'unità superiore al mondo, e perciò non personale, esigenza egualmente legittima, ma risultato egualmente insostenibile; se si vuole porre Dio come un oggetto, si ha un concetto vuoto che limita l'esperienza e la contraddice. Quindi il carattere antinomico è proprio di tutte le idee della ragione, non una particolarità dell'idea cosmologica. Qui però certamente è più facile ad essere messo in rilievo, perchè l'esperienza da cui si parte per elevarsi all'idea è la serie stessa della realtà fenomenica in quanto condizionata; in quanto cioè collegata dalle categorie in modo da costituire una catena di condizionati e di condizioni. Qui è naturale, quando si tratta di risalire dalla molteplicità empirica alla totalità assoluta per mezzo delle categorie, illudersi di giungervi percorrendo tutta la serie dei condizionati e delle loro condizioni. L'illusione della ragione di costituire l'unità assoluta con elementi empirici è qui sin-

golarmente favorita; l'indefinita estensione della serie sembra da sè offrirci quell'infinito che cerchiamo. Ma altro è l'infinito della ragione che noi possiamo d'un colpo pensare (in astratto) con la ragione come perfetto; altro l'infinito fenomenico del senso (l'indefinito), che è costruito con accessioni successive e che non è mai un'unità perfetta ed assoluta. Quindi la contraddizione che le antinomie mettono precisamente in luce.

I due termini della contraddizione sono perciò anche qui l'idea obbiettivata, ma pensata in modo da soddisfare all'esigenza empirica, è la stessa, ma pensata in modo da dare soddisfazione all'esigenza razionale. Nel primo caso abbiamo, come si è veduto, l'idea costituita dalla serie indefinita dei fenomeni come condizionati e condizionanti; le serie non può mai essere perfetta e contraddice all'esigenza di costruire una totalità assoluta. Nel secondo caso abbiamo l'idea pensata come qualche cosa che è fuori di questa serie; ma siccome è pensata come oggetto e perciò sullo stesso piano dell'esperienza, essa la limita; è l'inizio del tempo, il limite dello spazio, la causa prima. Ciò che rilutta all'esigenza dell'intelletto, per cui l'esperienza è una serie illimitata.

L'interessante è che l'uno e l'altro punto di vista può essere tradotto in una rigorosa dimostrazione negativa, che consiste nel mostrare l'assurdità della tesi opposta.

Quando si accentua l'esigenza empirica si può dimostrare che non è possibile porre un limite alla serie intellettiva; quando si parte dall'esigenza trascendente si può mostrare che una serie indefinita non può mai costituire un'unità assoluta. La seconda è la tesi, la prima l'antitesi. Qui abbiamo un fatto curioso della ragione, del quale Kant rileva con compiacenza l'interesse; una contraddizione in apparenza insolubile che ci deve precisamente eccitare a risalire alle origini ed a vedere

che essa ha la sua causa nella confusione dell'intelletto con la ragione, nella pretesa puerile di fare dell'idea della ragione un « oggetto ».

Kant stabilisce quattro antinomie cosmologiche; inutile ripetere che la determinazione loro è, sotto una apparenza di deduzione sistematica del tutto arbitraria.

1) La prima riflette l'unità infinita del mondo nel tempo e nello spazio. L'*antitesi* vorrebbe porre questa unità nella successione come nell'estensione infinita del tempo e dello spazio (il quale è anch'esso il risultato di sintesi successive e perciò presuppone in ogni punto una serie infinita di condizioni).

Ma una serie infinita data non è possibile; perchè questa serie si compie ancora ad ogni momento e non può essere pensata come esistente in atto senza contraddizione; altrimenti ad ogni istante dovrebbe essere decorso un'infinità di momenti. Perciò la *tesi* vorrebbe porre l'unità assoluta come qualche cosa di esteriore e di limitante, come un limite. Ma questo qualche cosa che limita, che cosa può essere se non un puro nulla?

Se si trattasse del mondo intelligibile, si potrebbe pensarlo come limitato, senza porlo come limitato da un tempo e spazio vuoti; ma il mondo sensibile non può essere che limitato dallo zero sensibile, dal vuoto.

2) La seconda riflette l'unità assoluta della materia. L'*antitesi* vorrebbe vedere la sua sostanzialità in una divisibilità infinita; la materia essendo spaziale dovrebbe essere divisibile come lo spazio all'infinito. La posizione di un'unità ultima fisica è insostenibile. D'altro lato (*tesi*) in ogni sostanza abbiamo una composizione; ma se non è composizione di parti, di elementi esistenti per sè indipendentemente dalla composizione, non è nulla. Il tempo e lo spazio sono forme, si capisce che non abbiano unità semplici; ma ciò che è nello spazio, la materia, non ha realtà se non è fondata su elementi semplici.

3) La terza riflette la causalità. L'*antitesi* dice: l'unità assoluta è costituita da una successione infinita di cause e di effetti. Quindi è tutto necessariamente prodotto dalle relative cause; non vi è nè causa prima nè libertà, che sarebbe un'attività senza causa. La *tesi* invece dice: una successione indefinita di cause non è mai completa; quindi non dà mai un antecedente determinato da cui possa sorgere l'effetto. Vi deve quindi essere un termine d'arresto, un'azione libera all'inizio delle cose; e quindi anche nel corso delle cose vi possono essere attività iniziali, non causate, che si inseriscono nella serie causale, cioè vi sono esseri liberi.

4) La quarta riflette la necessità. L'*antitesi dice*: l'unità infinita è costituita da una serie infinita di esseri che si determinano; perciò nessuno è in sè necessario, essendo causato, epperciò in sè accidentale; quindi la necessità è nella totalità, non in un essere determinato. La *tesi* dice: vi è qualche cosa di assolutamente necessario, perchè altrimenti nulla potrebbe essere necessariamente condizionato. Questa antinomia non fa che ripetere sotto altro aspetto la terza. Noi siamo qui in presenza di quattro coppie di affermazione opposte, ciascuna delle quali è inconfutabile, perchè può mostrare l'assurdità della tesi opposta. È chiaro che in ciascuna antinomia le antitesi rispondono all'esigenza empirica ed hanno un sapore naturalistico; esse tendono a confondere l'unità assoluta con la molteplicità fenomenica. Invece le tesi rispondono all'esigenza razionale ed hanno un carattere metafisico-dogmatico; esse tendono a porre dei principii assoluti dell'esperienza. Dal punto di vista sentimentale e pratico le tesi hanno un interesse prevalente; esse risolvono i problemi cosmologici nel senso desiderato dalla coscienza religiosa e morale; ma anche sotto l'aspetto speculativo la loro posizione di principii superiori all'esperienza attrae l'intelletto comune che può spaziare a suo agio nel trascendente

senza avere il molesto controllo dell'esperienza e senza essere costretto al rigore scientifico.

Invece le antitesi hanno un interesse prevalente dal punto di vista scientifico; esse soddisfano l'esigenza intellettiva del collegamento nel senso dell'esperienza e tendono anzi a sostituire del tutto il mondo dell'esperienza alla realtà trascendente. Il pensiero critico deve qui far astrazione da ogni interesse straniero e risalire all'origine della contraddizione, isolando nella loro purezza le esigenze della ragione e dissolvendo quell'ibrido connubio del trascendente e dell'empirico che ne è la prima e vera causa. Il problema delle antinomie non è un problema esteriore, è un problema interno della ragione; quindi se la ragione può (come deve) avere una chiara comprensione di se e della sua natura, tale problema deve essere solubile; ma la sua soluzione è una soluzione critica, non fisica nè metafisica.

Quando due tesi opposte sono entrambe insostenibili, ciò vuol dire, dice Kant, che sono entrambe fondate su un presupposto insostenibile. Quando si dice: A ha un buon sapore, oppure A ha un cattivo sapore, può darsi che l'una e l'altra proposizione siano false quando A non ha sapore affatto. Quando io dico: il mondo è finito e il mondo è infinito, e l'una e l'altra proposizione è insostenibile, ciò vuol dire che il mondo non sopporta di essere determinato da questo punto di vista; che io qui riferisco al mondo una caratterizzazione (positiva o negativa) che gli è straniera. Quando io parlo del mondo sotto questo punto di vista, ne parlo come di qualche cosa che può costituire una totalità assoluta per sè, indipendente da me — che è finita ed infinita. Ma qui è appunto l'errore; il mondo che io considero dipende sempre da me, è il mondo fenomenico; è una successione di rappresentazioni che io collego successivamente, ma che appunto perchè dipende da me, non può mai costituire una totalità assoluta. L'esigenza del-

la ragione di costituire una totalità assoluta è perfettamente legittima; ma deve sempre tener presente che quest'essere in sè, verso cui tende, non può venir confuso con la realtà fenomenica dei sensi e dell'intelletto nè costruirlo con gli elementi di quest'ultima. Se io, obbedendo all'esigenza della ragione e valendomi della tendenza delle categorie a trascendere ogni possibile esperienza, penso l'unità assoluta, a cui l'esperienza mi rinvia, come a qualche cosa che assolutamente la trascende, e poi unisco questo concetto alla serie delle rappresentazioni pensate nella loro indefinita estensione, io ho un concetto ibrido che si rivela insostenibile in quanto dà origine a due conclusioni opposte. Se infatti io applico l'esigenza razionale dell'unità assoluta (della quale posso pretendere che sia infinita), è facile mostrare, fissandosi sul contenuto empirico, che questo esige un indefinito progredire e può sopportare il concetto di un infinito dato e reale (cioè non il limite). Se applico la mia attenzione alla molteplicità empirica e la considero come costituente essa stessa l'unità assoluta, è facile mostrare, fissandosi nell'esigenza razionale, che questa non può essere soddisfatta d'una successione empirica indefinita.

La sola e vera soluzione sta dunque nel ripudio dell'ibrido concetto così formato e nel richiamo al nostro concetto idealistico fondamentale: la realtà assoluta verso cui tende la ragione è per natura altro dalla realtà empirica dell'intelletto e del senso. Questa soluzione pare dovrebbe estendersi egualmente a tutte le antinomie ed in genere a tutte le contraddizioni della realtà. Ma Kant stabilisce una differenza tra le due prime antinomie e le due ultime. Le due prime sono da lui dette antinomie matematiche in quanto il regresso nella serie delle condizioni per giungere all'unità assoluta, è inseparabile dal concetto temporale-spaziale; laddove

nel passaggio dall'effetto alla causa io posso pensare la causa come eterogenea all'effetto.

Nelle due ultime io posso ristabilire la verità dell'esigenza della ragione e considerare il passaggio ad una causa prima come un passaggio ad un altro genere (al trascendente, all'intelligibile); nel qual caso la tesi acquista il suo vero senso, lasciando all'antitesi il suo senso puramente empirico. Invece nelle due prime la totalità non può fare astrazione dalle forme dello spazio e del tempo; la sintesi successiva è sempre la sintesi omogenea di elementi temporali e spaziali in unità temporali e spaziali; quindi l'unità è irrimediabilmente sensibile e perciò contraddittoria all'esigenza dell'unità assoluta razionale. Nelle prime due antinomie non è possibile pertanto, secondo Kant, operare la separazione; esse adunano inevitabilmente in sè i due elementi contraddittori; da un lato la ragione vorrebbe farne due unità trascendenti, due cose in sè; dall'altro esse implicano sempre le forme fenomeniche dello spazio e del tempo. L'assoluto temporale e spaziale che qui la ragione costruisce è irrimissibilmente contraddittorio; quindi la tesi è erronea ed anche l'antitesi (in quanto non è liberata da questa confusione) è falsa. Il mondo dunque non è nè finito nè infinito; è una sintesi che può essere estesa indefinitamente, ma che non può mai sperare di raggiungere in questo suo progresso indefinito un'infinità positiva, una perfezione assoluta, perchè ciò ripugna alla sua natura d'essere fenomenico, cioè non perfettamente reale. Ciò che posso dire è: 1) che il mondo, non ha nè un inizio nè un limite assegnabile; 2) che il detto progresso è indefinito. Il mondo non è una simultaneità tutta presente, ma una serie che si realizza per l'atto stesso del progresso. Questo basta all'esigenze della ricerca empirica. Che io dica: io posso nell'esperienza giungere a stelle che sono centomila volte più lontane che le ultime finora osservate, o io dica:

vi sono tali stelle sebbene nessuno le abbia osservate, è praticamente la stessa cosa. Nel secondo caso io fo astrazione dal fatto che anch'esse appartengono all'esperienza, almeno come induzioni d'esperienze dirette; ma so che non esistono come cose in sè indipendenti dall'esperienza umana; la loro realtà è condizionata dall'estensione dell'esperienza, e una tale estensione indiretta è già la loro posizione.

Le stesse cose devono dirsi della seconda antinomia. Il regresso alle parti infinitesime della materia è senza limiti, ma ciò non vuol dire che sia infinito in atto. Qui Kant applica (non troppo coerentemente) all'infinitamente piccolo ciò che prima ha detto dell'infinitamente grande; anche l'infinitamente piccolo è per lui un'idea della ragione. Quindi non vi è un limite (e non vi sono unità definitive) e tuttavia la divisione, pur essendo senza limiti, non è in atto infinita.

Altrimenti stanno le cose con le due ultime antinomie che Kant chiama dinamiche perchè sono fondate su categorie indipendenti dai rapporti di tempo e di spazio. I rapporti che stabiliscono le categorie di relazione e di modalità non sono sintesi di elementi omogenei; nulla vieta che noi operiamo il passaggio da un causato sensibile ad una causa non sensibile; certo la categoria qui non adempie più il suo ufficio di collegare l'esperienza e ci rinvia al di là; ma questo rinvio, per quanto non abbia per nulla il risultato di farci conoscere alcunchè al di là dell'esperienza, è per sè legittimo e ci apre per lo meno una possibilità. Così, partendo dal concetto fondamentale della distinzione del mondo fenomenico dal noumenico, è possibile che le tesi abbiano valore in quanto ci rinviano non ad una causa prima, ma ad una causa noumenica. La ragione, qui, illuminata dalla distinzione dei due mondi, adempie allora al suo vero compito; essa pone l'esigenza dell'unità trascendente, ma rinunzia ad obbiettivarla nella serie em-

pirica, riconosce in essa una pura sintesi formale, un concetto — limite dell'esperienza. Mentre perciò le due idee matematiche dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo erano pseudo idee, perchè non pensabili indipendentemente dalle forme sensibili; qui abbiamo due vere idee (la causa assoluta, l'essere assolutamente necessario) che sono contraddittorie finchè aduniamo in esse i due caratteri contraddittorii, di costituirci una realtà assoluta trascendente, e di essere obbiettivate nella realtà empirica; ma che cessano di esserlo appena si dissipa l'illusione obbiettivatrice. Allora alla luce di questa distinzione anche l'antitesi riacquista il suo valore; essa esprime semplicemente l'esigenza intellettiva della concatenazione indefinita dell'esperienza, libera da ogni preoccupazione trascendente e non aspira più a costituire per mezzo di essa un'unità assoluta.

Allora è possibile la conciliazione della tesi e dell'antitesi; entrambe sono vere, ma da un diverso punto di vista. Dal puro punto di vista empirico, intellettivo, l'antitesi è vera. Da questo punto di vista la serie causale è senza limiti e senza interruzioni; essa vale per tutto il mondo fenomenico senza eccezione — anche l'uomo vi è soggetto. È un cattivo espediente ricorrere nel seno dell'esperienza a cause non naturali; questo è un annullare il principio della natura che in tanto vale, in quanto non subisce eccezione. D'altra parte la concatenazione causale naturale non esclude la dipendenza dal noumeno, dall'essere intelligibile che non è inserito nella serie causale e perciò è libero. Quindi abbiamo una duplice dipendenza causale: l'una nel senso empirico, scientifico dalle « vere cause »: l'altro nel senso metafisico, che ci rinvia a qualche cosa d'intelligibile, ma senza poterlo naturalmente determinare. L'una e l'altra causalità coesistono; sotto l'aspetto della prima ogni cosa è l'effetto naturale del meccanismo naturale; sotto l'aspetto della seconda è la manifestazio-

ne fenomenica immediata di una realtà che non è parte del meccanismo naturale. Nel primo aspetto vera è l'antitesi, nel secondo vera è la tesi; l'antinomia è scomparsa.

Nello stesso senso è risolta la quarta antinomia, che considera la concatenazione causale sotto un aspetto particolare. Ciò che è causato non è assolutamente necessario; ora poichè tutto nella esperienza è causalmente concatenato, non vi è nulla di assolutamente necessario. Questa è la verità dell'antitesi; che è vera quando è limitata alla serie empirica. D'altro lato se ogni realtà empirica ci rinvia a una causa non causata, vi è qualche cosa di assolutamente necessario; solo questo non deve essere posto sullo stesso piano, chiudendo violentemente la serie, ma dal punto di vista intelligibile. Vi è un assoluto, ma questo è l'assolutamente trascendente. Come si vede questa non è in fondo che la terza antinomia sotto un particolare aspetto.

Questa terza antinomia è importante in quanto dà a Kant modo di risolvere il problema della libertà. Vi è come abbiamo veduto una causa assoluta, noumenica, libera, da una parte; la concatenazione infinita e necessaria delle cause empiriche dall'altra. Ma se è posta una causa assolutamente libera, niente vieta di porre un'analoga spontaneità nelle singole sostanze e cioè che vi sia un sistema di attività libere intelligibili che si esplica nella molteplicità sensibile e meccanicamente concatenata. Applicando allora all'individuo la stessa distinzione, dobbiamo riconoscere che da una parte tutta la sua attività esteriore è causalmente concatenata e necessaria; l'uomo non fa per questo rispetto eccezione agli esseri della natura; in ciò è la verità del determinismo. D'altro lato però ogni atto procede dalla causa noumenica libera; che naturalmente non è causa nel senso empirico, non è un antecedente nel tempo, ma

si contrappone a tutta la serie dell'azioni svolgentesi nel tempo come la realtà vera dell'azione, come la spontaneità spirituale che si traduce poi per noi in una successione fenomenica causale. Dato il suo carattere intelligibile questa causa è per noi soltanto un'idea, un limite, che ci avverte di non considerare la serie empirica dei nostri atti come qualche cosa di assoluto; ma per sè è una semplice negazione, come il concetto della cosa in sè. Questo è il concetto *trascendentale* della libertà; che, come si vede, ci rinvia al concetto d'un fondamento libero di noi e delle cose, ma senza farcelo conoscere, ponendolo come un pensiero necessario al quale però non possiamo dare alcun contenuto.

Però è chiaro che se per altra via potessimo dare un senso e un contenuto concreto all'idea di libertà, questa sarebbe allora anche teoreticamente giustificata. Ed infatti vi è un punto nella nostra vita nel quale, senza interrompere la concatenazione empirica, viene alla luce nella nostra coscienza quest'attività del fondamento trascendente: questo è la coscienza del dovere. Il dovere esprime una specie di necessità che non ricorre nella natura; noi non possiamo chiedere che cosa *deve* accadere nella natura, ma solo che cosa accade. Mentre nel dovere la coscienza dichiara necessarie certe azioni che forse non accadranno mai. Nell'azione compiuta per dovere si rivela quindi alla coscienza un ordine delle cose altro dall'ordine fenomenico; se da una parte l'azione stessa si riattacca ai suoi moventi sensibili, che se sono la causa naturale, d'altro lato ci si rivela come la determinazione di qualche cosa che è di là dall'ordine fenomenico, che non ci rinvia ad un'altra causa e che esprime la sua causalità libera nel dovere. Per il dovere l'uomo appartiene simultaneamente a due mondi ed ha due leggi diverse: in quanto s'immedesima con la coscienza del suo atto come procedente da questa causalità libera egli è libero; in quanto invece non ha

questa coscienza e s'immedesima colla coscienza dei suoi impulsi è un essere naturale, non libero.

Naturalmente la libertà è nella coscienza morale soltanto; l'atto esterno che si svolge nell'ordine sensibile appare sempre anche nell'atto morale come causalmente concatenato.

Quindi l'esperienza esteriore e psicologica non ci offre la libertà; la libertà ci è attestata dalla coscienza morale non dall'esperienza interiore; ed è fondata e giustificata teoreticamente dall'idea della libertà, dalla libertà trascendentale.

Perciò l'uomo, in quanto non ha coscienza morale, è un puro essere sensibile, schiavo dei suoi impulsi (il concetto storico); in quanto è un essere morale continua ad appartenere al mondo sensibile e la sua azione è concatenata in esso come quella di qualunque altro essere, ma la sua coscienza partecipa al senso d'una realtà superiore, della realtà noumenica e, pur svolgendosi la sua azione esteriore e fenomenica sempre secondo le leggi della realtà fenomenica, egli sente quest'elevazione dell'essere suo come vita nella libertà.

Certo questa considerazione è lungi dal risolvere tutte le difficoltà; è un accenno più che una soluzione. Il punto su cui Kant insiste è la necessità di conciliare le due verità del determinismo e della libertà.

Prendiamo un uomo che ha peccato gravemente; andiamo pure a ricercare nell'educazione, nell'ambiente, ecc. i motivi del suo agire; questo non lo scusa moralmente agli occhi nostri; noi sentiamo che egli doveva operare altrimenti. Non vi è libertà empirica; ma la concatenazione delle attività empiriche non è qualche cosa di assoluto; è una concatenazione che deve fondarsi su qualche cosa di più profondo nell'individuo: per questo essa è, nella totalità, l'opera sua. Kant ha relegato nel trascendente l'atto libero (il carattere intelligibile); ma questo non è che un principio della so-

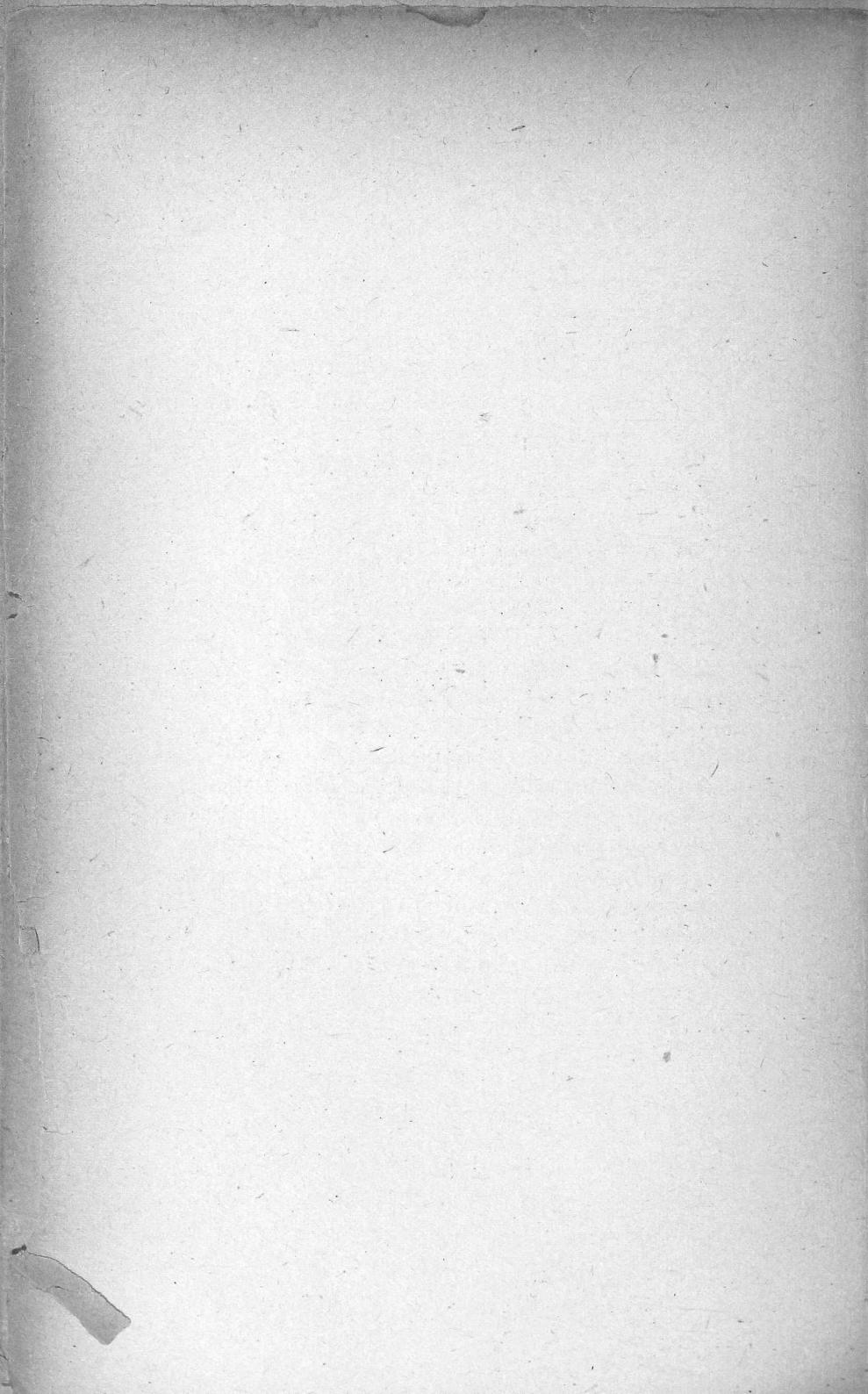
luzione. Ad ogni modo questo è un problema sul quale dovremo ritornare più tardi. Qui Kant non ha voluto mostrare se non questo: che, posto il concetto trascendentale della libertà, è tolta ogni contraddizione con la concatenazione causale empirica e così eliminato da una parte ogni concetto antiscientifico della libertà, ed eliminato dall'altra ogni determinismo fatalistico negatore della libertà.

Piuttosto ci interessa esaminare criticamente la struttura esteriore della dottrina delle antinomie. Essa è ricondotta da Kant alla sua tavola delle categorie, ma anche qui la sistemazione è arbitraria e senza il minimo fondamento. Anche un superficiale esame vede facilmente che la quarta antinomia è un duplicato della terza. Quando la categoria di causalità sia concepita non come il collegamento esteriore di due fenomeni, ma come l'unità interiore che li collega nella loro successione e ne fa una identità successiva, questa sta, rispetto ai distinti successivi, come il necessario al contingente; il passaggio alla causa assoluta è anche il passaggio all'essere assolutamente necessario. Quindi manca la ragione di fare due processi distinti. Ma le osservazioni più notevoli vertono sulla prima e sulla seconda. La prima è in realtà un'estensione del tempo e dello spazio all'assoluto.

Si ha qui veramente una dialettica delle forme del senso, che dovrebbe essere posta in rapporto con molte teorie della *Critica del giudizio*, specialmente con la teoria kantiana del sublime. Resta l'affermazione kantiana circa l'insanabile illusione della tesi; ma temperata dal riconoscimento del suo valore simbolico; laddove anche qui l'antitesi, ricondotta al suo legittimo senso, è profondamente vera.

Più difficile è a comprendersi perchè Kant abbia posto qui la seconda antinomia; nell'idea dell'elemento reale ultimo ci è impossibile vedere un'idea della ra-

gione come almeno Kant l'intende. Si tratta qui soltanto di un problema interno dell'*estetica trascendentale*. La impossibilità d'un elemento sensibile ultimo discende già dal concetto stesso del tempo e dello spazio come forme. Vera perciò anche qui l'antitesi; e il vero senso della tesi è nella posizione non d'unità soprassensibili, ma di unità inferiori al senso, di unità infinitesimali. Non è il caso di entrare qui in un'analisi di questo genere; basti l'aver mostrato che nelle tavole delle antinomie questo problema non ha assolutamente alcun posto.

La sola vera antinomia è la terza; il passaggio all'idea di una causa assoluta è veramente il primo momento del processo teoretico per cui la considerazione della realtà, nella sua struttura formale, ci costringe a risalire al concetto di una unità trascendente. E, sebbene per vie diverse da quelle di Kant, possiamo qui accogliere, in complesso, la sua conclusione: che tale processo ci pone dinanzi ad un'unità trascendente che non possiamo obbiettivare e perciò dobbiamo pensare simbolicamente. E nello stesso tempo, in quanto in essa sparisce il carattere della successione e perciò sparisce il carattere della causa, questa si confonde con la sostanza; la causa assoluta è anche la sostanza assoluta. Ma la determinazione della sostanza assoluta è il risultato d'un altro processo, che è in fondo quello da Kant esposto ed analizzato nella sua Idea teologica.

Capitolo IX.

L'IDEA TEOLOGICA

Ciò che caratterizza l'idea teologica è secondo Kant questo: che per essa la ragione umana si illude di potersi elevare al concetto dell'Assoluto non più partendo da esperienze, ma da concetti astratti (*Crit. Rag. Pura*, ediz. Valent., pag. 540-541). In fondo tutte tre le idee tendono allo stesso fine, sono tre processi diversi, ma hanno lo stesso oggetto: l'Assoluto. Qui la ragione, come resa conscia del carattere trascendente dell'Assoluto rinuncia a prendere il suo punto di partenza nei fenomeni ed a risalire attraverso la loro concatenazione infinita, ma entra risolutamente nel regno dei concetti puri.

Naturalmente la ragione nostra non può mettersi, per così dire, nel centro dell'intelligibile; quando crede di poterlo tentare, essa soggiace, come vedremo, ad una illusione. Ma pure partendo dalla realtà empirica e dai suoi principii, essa nell'idea teologica lascia subito da parte la molteplicità empirica, ed affidandosi ad un principio essenziale, costitutivo di ogni realtà, crede di potere a mezzo suo pervenire senz'altro al concetto della totalità assoluta. Questo principio è quello che regge il *sillogismo disgiuntivo*, che Kant chiama il principio della determinabilità, fondato sul principio di contraddi-

zione (*Crit. Rag. Pura*, ediz. Valent, pag. 497). Nel raziocinio disgiuntivo l'atto essenziale della ragione sta nella posizione del giudizio disgiuntivo che serve da maggiore, nella costituzione d'un concetto che riunisce in sè un certo numero di possibilità positive (*A* è o *a* o *b* o *c* o *d*, ecc.). Ciò che guida a priori la ragione nella costituzione di queste unità collettive è in fondo (sebbene Kant non lo dica) il principio di sostanza; il principio della comunione necessaria di tutti gli esseri, il principio che in ultimo tutti gli esseri debbono costituire come un grande essere unico, del quale dovrebbero predicarsi in un interminabile giudizio disgiuntivo, come altrettanti membri della disgiunzione, tutti gli esseri positivi. Questo è già espresso nel principio logico comune secondo il quale d'ogni oggetto devono potersi predicare, positivamente o negativamente tutti i predicati possibili (principio di contraddizione); *A* è o *B* o non*B*. Per esso infatti anche il soggetto più limitato è posto in un certo rapporto di comunione (sia pure per via di esclusione) con tutta la realtà. Il progresso della ragione avviene, in questo rispetto, per la determinazione di unità sempre più comprensive; il limite estremo è la totalità delle possibilità positive, l'idea dell'*omnitudo realitatis* che, come si vede, non è se non l'estensione formale alla totalità di un processo costitutivo di tutte le realtà finite.

Qui il semplice principio logico è applicato nel suo senso metafisico (*Crit. Rag. Pura*, pag. 498); quando si afferma che ogni predicato deve affermarsi positivamente o negativamente d'un soggetto, si afferma con ciò il concetto trascendentale di una totalità di tutte le realtà possibili, di cui ogni realtà singola è una determinazione positiva o negativa. Di più la totalità è purificata in questo processo della ragione dalla molteplicità coesistente e ridotta al concetto d'una unità assoluta, che è unità e totalità ad un tempo. Tutti i pos-

sibili predicati sono infatti o positivi o negativi; questi ultimi sono sempre concetti derivati che presuppongono la corrispondente realtà positiva (il concetto di ignoranza è solo per chi conosce la scienza, la povertà per chi conosce la ricchezza, ecc.); quindi la totalità è la totalità positiva, di cui i singoli predicati particolari (che contengono sempre qualche negazione) sono semplici limitazioni. Per cui la totalità è anche un'unità reale concreta; perciò Kant la chiama un *ideale* (non solo una idea), è cioè l'unico e supremo ideale trascendentale della ragione, che estendendosi di là da ogni esperienza possibile è un assoluto trascendente. Questo assoluto è la realtà perfetta alla quale tutte le cose più o meno si avvicinano secondo il loro grado di realtà, e da cui perciò tutte (metafisicamente) derivano, perchè tutte la limitano in qualche modo come le figure geometriche limitano l'illimitabile spazio. Questa limitazione e derivazione non è una partizione; perchè allora la realtà assoluta non sarebbe più veramente una, ma un aggregato. Perciò noi dobbiamo piuttosto porre questa realtà sotto l'immagine di un principio, di tutte le cose, cioè come *Dio*.

Però la ragione dovrebbe sempre ricordare che si tratta solo di un'idea, non di un oggetto; di un principio circa la cui realtà obbiettiva noi nulla possiamo determinare. Anche qui tuttavia la ragione soggiace all'illusione consueta, di poter possedere questa totalità assoluta come una totalità obbiettiva.

A noi è data la totalità indefinita dell'esperienza dove tutto è legato con tutto; noi confondiamo questo concetto con quello della totalità assoluta e ne facciamo un'unità collettiva, una cosa, che contiene in sè ogni altra realtà; poi l'isoliamo dalle altre cose, l'ipostatizziamo, anzi le riferiamo una personalità e ne facciamo il Dio separato, personale, della teologia comune.

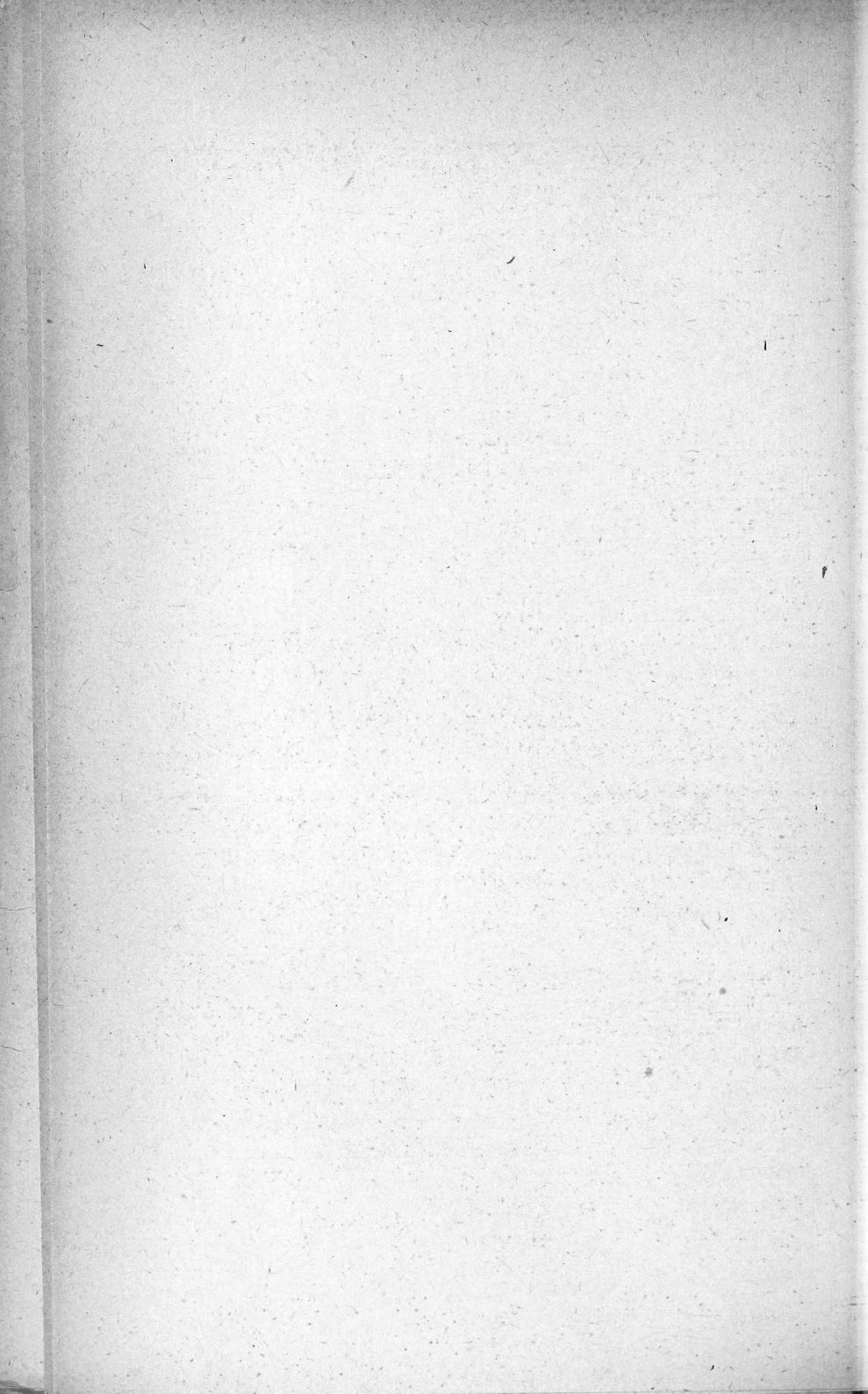
Questo processo per cui la ragione dall'esistenza di

cose particolari conclude all'esistenza d'una totalità unica ed assoluta della quale esse non sono che limitazioni, determinazioni (e perciò negazioni), è tuttavia in sè troppo astratto perchè lo spirito umano si acquieti in esso senz'altro. Quest'idea della totalità appare come una creazione del pensiero; ma è essa reale? Perciò i tentativi di dimostrazione con cui la ragione ha cercato di corroborarla; che sono le così dette prove dell'esistenza di Dio. La totalità assoluta deve avere in sè il fondamento dell'essere suo; deve essere una *causa sui*. Perciò dovrebbe anche avere l'idea corrispondente, la giustificazione della propria verità, la dimostrazione della propria realtà; questo è il principio del cosidetto argomento ontologico. Questa è la vera e propria dimostrazione, che però incorre ancora nello stesso difetto: di prendere il suo punto di partenza in un'astrazione per ricavare la prova della sua realtà.

La ragione comune ama invece partire dalle cose dell'esperienza e, con le dimostrazioni che abbiamo già trovato nelle due ultime antinomie, risalire alla causa prima, al per sè necessario, per poi identificare queste idee con quella della totalità (*Crit. Rag. Pura,* ediz. Valent, pag. 510 seg). La totalità è il concetto che meglio si adegua ad esprimere l'assolutamente necessario.

Questo è anche il cammino che ha seguito lo spirito umano in generale. Esso si è trovato di fronte alle cose mutevoli; è risalito da esse alla loro causa prima ed ha identificato la causa prima con la totalità, che contiene in sè il principio di tutto. Ed ancora ha seguito in ciò due vie: o è partita dalle cose singole per risalire alla loro causa adeguata (come intelligenza ecc.), o è partita dalle cose in genere per risalire alla loro causa in genere (l'argomento cosmologico).

Quindi le tre prove possibili dell'esistenza di Dio: l'ontologica, la cosmologica, la fisico-teleologica. Kant le passa successiamente in esame e il risultato del suo

esame è questo: che la seconda e la terza si riducono essenzialmente alla prima. E per questa egli dimostra che l'argomentazione è assolutamente inadeguata alla dimostrazione dell'esistenza d'un oggetto come tale; la dimostrazione d'un Dio personale, ipostatizzato è quindi un sofisma. Quanto al suo valore in sè, Kant non ne parla; esso, ricondotto al suo vero senso, si identifica col processo della ragione nell'idea teologica e non può avere altra conclusione che il passaggio al trascendente.

Capitolo X.

LE PROVE DELL'ESISTENZA DI DIO.

La prova ontologica.

La parola *realtà* può essere presa in due significati che bisogna tenere ben distinti se si vuole cogliere il senso dell'argomentazione kantiana. L'essere unico assolutamente necessario è, nel più alto senso della parola, reale; ma non nel senso in cui sono reali le cose del senso. Il torto del pensiero comune è di confondere questi due sensi della parola « realtà » e di porre l'essere assoluto sullo stesso piano della realtà empirica. È da questo punto di vista che i tentativi di dimostrare la realtà, l'esistenza di Dio debbono considerarsi come puri sofismi.

Il primo e fondamentale di questi argomenti è la cosidetta prova ontologica, introdotta da Anselmo d'Aosta nell'XI secolo, rigettata da Alberto Magno e da San Tomaso, rielaborata da Cartesio e da Leibniz. Kant la esamina infatti nella forma leibniziana-wolfiana. Il concetto di Dio come totalità assoluta della realtà è possibile (perchè non vi è contraddizione); ma alla totalità assoluta della realtà appartiene anche l'esistenza (negarla sarebbe un contraddire il concetto di ente realis-

simo); perciò Dio necessariamente esiste. Il giudizio « Dio esiste » è un semplice giudizio analitico.

Kant mette anzitutto in guardia contro queste argomentazioni astratte le quali vorrebbero argomentare quanto alla realtà. Per es. nella proposizione: il triangolo ha tre angoli (intendendo per triangolo la figura piana chiusa da tre rette), vi è certo una necessità di collegamento, ma che non ha nessuna portata quanto all'esistenza. Posto il triangolo è contraddittorio non porre i tre angoli; ma io posso togliere l'uno e l'altro concetto senza contraddizione. Sembra che l'argomento ontologico si sottragga a questa critica: che esso si riferisca ad un soggetto che non può essere tolto senza contraddizione, in quanto sarebbe ad esso essenziale l'esistenza reale. Kant però nega la legittimità di questo processo per cui dalla possibilità astratta di un essere si vuol concludere alla sua reale esistenza. L'obbiezione essenziale di Kant è questa: che la realtà non è un predicato, il quale si possa aggiungere agli altri predicati d'un concetto ed attribuirgli la reale esistenza; in altre parole il giudizio esistenziale è sempre sintetico, non mai analitico. Quanto al puro concetto, il reale contiene tanto quanto il possibile (il famoso esempio dei cento talleri). La realtà od irrealtà non è mai determinata dal concetto stesso, ma dal rapporto suo con la realtà complessiva; ciò che non aggiunge nulla al concetto, nè può esservi contenuto. Ora se si tratta di oggetti empirici, è l'esperienza che ci dà questo rapporto dell'oggetto con l'esperienza complessiva; trattandosi qui della totalità assoluta, di un'idea trascendente, noi non abbiamo nè il mezzo, nè il diritto di applicare questo criterio; quindi non abbiamo alcuna possibilità di poter affermare alcunchè di determinato circa la realtà di questo concetto. Questa critica di Kant è stata oggetto di discussioni senza numero; nelle quali non sempre si è tenuto presente (da Hegel, per esempio) l'oggetto preciso di que-

sta critica. Ciò che Kant combatte è l'ibrido concetto di Dio che ha il suo punto di partenza nell'idea della totalità assoluta, ma poi ne fa un essere determinato e in fondo lo mette sul piano delle realtà empiriche, e solo da questo punto di vista può intraprendere la dimostrazione della sua esistenza. Ma la sua critica non distrugge l'argomentazione che sta a base dell'idea teologica ed è la verità della prova ontologica .Il criterio della realtà nella stessa esistenza empirica è l'unità; il progresso verso la realtà è anche progresso verso l'unità. Da questo punto di vista sarebbe una contraddizione negare che l'unità assoluta, come *omnitudo realitatis*, non sia anche l'assoluta realtà. Ma questo concetto esclude ogni determinazione della realtà, e perciò ogni dimostrazione; questa realtà è l'esigenza suprema della ragione, ma non è più una conoscenza.

La prova cosmologica.

Nella prova ontologica lo spirito parte in realtà dalla considerazione della realtà finita per elevarsi all'idea della totalità assoluta; ma dà poi a questo processo l'apparenza d'un processo inverso. Vale a dire che invece di considerare l'idea di Dio come la conclusione della ragione che completa l'esperienza, la prende come punto di partenza in quanto crede di poter derivare dall'idea stessa la necessità della sua reale esistenza e quindi la necessità di tutte le altre esistenze particolari. La prova cosmologica invece, che Leibniz dice *a contingentia mundi*, parte esplicitamente dalla considerazione delle esistenze finite e si eleva al concetto d'una causa prima assoluta; poi identifica questa causa prima assoluta con la realtà assoluta, come quella che implica la necessità assoluta della propria esistenza. Quindi la prova cosmologica consta di due momenti, dei quali il se-

condo solo è essenziale ed è la stessa prova ontologica mascherata in altra forma.

Nel primo momento essa poggia in apparenza sull'esperienza e conclude dall'esistenza del mondo all'esistenza d'una causa prima necessaria. Ora già qui dobbiamo richiamare quanto si è detto a proposito della tesi dell'antinomia terza e quarta. Il principio di causa non giova a farci uscire dal mondo sensibile, a determinare una causa di là dal sensibile, che sia come il limite il punto primo della catena della causalità empirica. La causa prima è un'idea, non una realtà obbiettiva che stia a capo della concatenazione complessiva. Ma per sè questa argomentazione non ci farebbe ancora conoscere nulla circa il carattere di questa causa; quindi la ragione prende qui commiato dal fondamento empirico, e in via puramente concettuale argomenta che causa assolutamente necessaria (cioè non più condizionata da altro) può solo essere la totalità assoluta della realtà, come quella che contiene in sè la totalità delle condizioni e quindi non può più essere condizionata da altro; ossia non può più togliere in prestito da altro la propria necessità. Ma se solo l'assoluta totalità può essere qualche cosa di assolutamente necessario, questa assoluta necessità deve essere implicata nel concetto dell'assoluta totalità, cioè deve potersi dedurre da questo concetto. Ed allora a che pro partire dall'esperienza? Basta partire dal concetto dell'assolutamente reale e derivarne la necessaria realtà; cioè tornare alla prova ontologica.

Kant mostra l'evidenza di questo trapasso riducendolo in forma sillogistica. L'essere assolutamente necessario è l'assoluta realtà (dice la prova cosmologica). Il giudizio deve potersi convertire *per accidens*: qualche assoluta realtà è l'essere assolutamente necessario. Ma non vi sono molte assolute realtà; essa è unica; quindi si deve dire: l'assoluta realtà è l'assolutamente necessario; che è la tesi della prova ontologica. Per cui

questa seconda prova non è una reale prova; la partenza dall'esperienza non ci conduce molto in alto; e solo per un passaggio concettuale l'assolutamente necessario è convertito nell'assoluta realtà. Ma ciò equivale a porre la prova ontologica di cui abbiamo già mostrato la vanità.

La prova fisico-teleologica.

La prova fisico-teleologica parte non, come la cosmologica, dall'esperienza del mondo in genere (come contingente), ma da determinate esperienze, nelle quali crede di poter trovare il punto di partenza per elevarsi al concetto di una realtà assoluta come principio e fondamento di tutto il reale.

Queste determinate esperienze sono quelle che ci rivelano l'ordine e la bellezza delle cose create, che, così nell'insieme come nei particolari, destano la nostra più profonda meraviglia. È certo che noi vediamo anche lì una concatenazione di cause e d'effetti; ma è una concatenazione sapiente; tale che noi non possiamo pensarla come il risultato di un puro meccanismo. Dobbiamo perciò assumere una causa saggia e libera che fa servire ai suoi fini elevati il cieco e possente meccanismo delle cose naturali; noi la poniamo come una causa unica perchè vediamo che tutte le parti del mondo a noi note si armonizzano secondo una finalità unica.

Come dobbiamo pensare questa causa? Noi non conosciamo nè l'estensione delle cose nè possiamo misurarne la perfezione; ma obbedendo ad una oscura esigenza della ragione poniamo questa causa senz'altro come la causa prima ed assoluta di tutte le cose; e quindi come la realtà assoluta, Dio.

Questa prova è ricordata da Kant con un certo rispetto; non solo perchè è quella che trionfa nell'apolo-

getica comune, ma anche e soprattuto perchè essa si associa inconsapevolmente sempre alla prova morale. L'autore saggio delle cose è pensato anche come l'autore morale delle cose; la considerazione teleologica delle cose (che è come vedremo un corollario della concezione morale del mondo) si trasforma in una concezione morale, e per questa via la prova fisico-teologica attinge una forza e un valore che per sè non le appartengono.

Considerata per sè sola però non può affatto conseguire quell'apodittica certezza che essa pretende; infine anch'essa finisce per risolversi nelle due precedenti già esaminate. In primo luogo l'analogia secondo la quale essa conclude ci permetterebbe tutt'al più di concludere ad un ordinatore delle cose, non ad un creatore. In secondo luogo anche in questo caso l'ordinatore sembra essere limitato nel poter suo dalla materia che deve elaborare. L'ordine e la finalità delle cose ci autorizzano a concludere all'esistenza di una causa ad esse proporzionata. Ora, tutto ciò che noi apprendiamo è sempre finito; può quindi farci concludere al concetto indeterminato di un essere grandemente saggio, potente, ecc.; anzi rigorosamente non possiamo nemmeno con rigore concludere al concetto di un unico autore delle cose. « Noi non possiamo argomentare, scrive Kant nella *Memoria* (del 1763) *sull'unica prova possibile per una dimostrazione della esistenza di Dio*, all'esistenza nella causa di perfezioni più grandi e più numorose di ciò che sia necessario per spiegare il grado e la costituzione degli effetti, se noi per giudicare dell'esistenza delle cause non abbiamo altra occasione se non quella che ci danno i suoi effetti. Ora, noi riconosciamo che vi è nel mondo perfezione, grandezza ed ordine in alto grado, dal che non possiamo concludere con rigore logico se non che la causa sua deve possedere altrettanto di intelligenza, di potenza e di bontà, in nessun modo che

sia omniscente, onnipotente. Vi è un tutto sconfinato nel quale vediamo ovunque ordine ed unità; noi possiamo con buon fondamento arguire che l'autore di esso sia unico; il che però, se è molto razionale, non costituisce una conclusione rigorosa ».

La pura considerazione empirica non può quindi farci passare all'assoluta totalità. E d'altra parte la ragione non può arrestarsi al concetto indeterminato di un essere (o di più esseri) intelligenti, potenti, ecc.; per ciò essa insensibilmente trapassa nella prova cosmologica ed argomenta alla causa di tutte le cose, che è poi identificata con l'assoluta Realtà. Quindi anche la prova fisico-teleologica non ha per se stessa alcun valore.

* * *

Tutte le pretese prove dell'esistenza di Dio si riducono alle tre soprariferite; anzi anche queste in fondo si riducono all'unica prova ontologica. La quale alla sua volta è basata sullo scambio del senso empirico di « realtà » col senso trascendentale. La realtà a cui concludiamo in base ai concetti trascendentali, non è la realtà obbiettiva nostra; e questa si appoggia non su analisi di concetti, ma sulla possibilità d'una sintesi con l'esperienza. Anche qui, relativamente all'idea teologica, è vero quello che abbiamo veduto relativamente alle idee cosmologiche; l'intelletto esige un regresso indefinito. Ogni realtà è parte condizionata d'un più vasto complesso di realtà e così all'infinito. Ma questo regresso non ci potrà condurre mai verso una totalità asoluta; ciò sarebbe in contraddizione col concetto stesso di realtà fenomenica. Però questo regresso indefinito esprime l'esigenza d'un passaggio qualitativo; la ragione esige la posizione di una totalità assoluta, la quale non può più esere una realtà fenomenica, ma è la totalità assoluta come noumeno. Ora questo passaggio implicherebbe il

progresso del conoscere verso un essere che trascende ogni nostra esperienza. Ora noi sappiamo che ogni nostra conoscenza obbiettiva è necessariamente immanente; quindi una teologia naturale come scienza del trascendente è impossibile. Il processo trascendentale della ragione ci rinvia, anche nell'idea teologica, ad un al di là dall'esperienza, ma senza farcelo conoscere come oggetto; anche l'*omnitudo realitatis* non è una designazione positiva del noumeno, ma una semplice idea, la quale caratterizza negativamente tutte le realtà particolari e così ci rinvia verso il mare infinito dell'essere, come verso la sola realtà; come verso qualche cosa che il nostro conoscere finito non può nè comprendere nè determinare.

Capitolo XI.

DELLA RAGIONE IN GENERE

Conclusione.

Possiamo qui in fine riassumere in breve le funzioni della ragione ed il senso profondo anche dei suoi errori dialettici. Nell'esame delle attività sue noi l'abbiamo fin qui quasi esclusivamente considerata come una sorgente d'illusioni; come se la facoltà delle idee non avesse per compito naturale che di traviare per mezzo di esse il nostro spirito, dandogli l'illusione di conoscere ciò che non può assolutamente conoscere. Ora ciò non può essere; tutto ciò che è fondato sulla natura delle nostre facoltà deve avere un senso ed un compito positivo; gli errori dialettici sono dovuti solo ad un traviamento; ora quale è questo compito positivo? Non si può negare che Kant è molto oscillante ed incerto nel rispondere a questa domanda. In fondo la ragione ha in lui un compito metafisico molto essenziale; quello di costringere lo spirito a passare dall'empirico al trascendente; anche se per ora questo non può essere posto che come una negazione, una limitazione dell'empirico.

Questo compito metafisico è messo molto bene in luce nei « *Prolegomeni* » (parag. 57-59); nella *Critica* invece il più gran posto è dato a quella che costituisce in realtà una funzione secondaria della ragione, la funzione immanente, regolativa considerando l'altra come una semplice conseguenza accessoria di questa. Di questa inconseguenza dobbiamo cercare la causa nella tendenza costante di Kant ad eliminare scrupolosamente qualunque risultato speculativo che non fosse la possibilità d'un complemento metafisico fondato unicamente sulla moralità; tendenza che spiega (anche se non giustifica) come si sia potuto interpretare Kant in senso empirico e cercare in lui il fondamento della filosofia empirica delle funzioni necessarie e del « *come se* » (*Crit. Rag. Pura*, ediz. Valent., pag. 568-579). La prima funzione della ragione adunque è la sistemazione dei concetti dell'intelletto. Essa ordina il molteplice dei concetti in sistema mediante la subordinazione reciproca dei concetti; in questo senso essa ha una pura funzione *regolativa* (non costitutiva). Essa crea così delle unità fittizie nel senso che sono pure unità ipotetiche che servono a dare unità alla molteplicità dei concetti e così a guidare l'esperienza nel suo corso. Per es. noi esaminando i fatti e le attività dell'anima, la riduciamo a certe forze o facoltà fondamentali che poi vengono ridotte ad una facoltà o forza fondamentale assoluta; la quale è solo una idea perchè noi non la troviamo nell'esperienza, ma ci serve ad ordinare sistematicamente i nostri concetti della vita interiore datici nell'esperienza. Noi trattiamo la molteplicità dei concetti come la manifestazione di un'unità nascosta, la cui posizione è un'esigenza originaria e necessaria della nostra ragione. Kant formula quest'esigenza in tre principii fondamentali: il principio della *omogeneità* della molteplicità concettuale (onde la sua riduzione sotto unità ideali ipotetiche); il principio della *varietà* dell'omogeneo (onde la sua di-

visione, in specie); il principio dell'*affinità* (onde il passaggio continuo da una specie all'altra e la continuità degli esseri. Si veda per maggiori particolari la *Critica della Ragion Pura*, ediz. Valent., pag. 724 e seguenti.

Kant chiama questi principii *massime* della ragione perchè non valgono obbiettivamente nel senso che ad esse corrisponda un oggetto, ma valgono nel senso che la ragione deve seguirle per arrivare alla migliore e più perfetta possibile conoscenza degli oggetti per l'intelletto.

Anche se per esse noi dobbiamo rappresentarci degli oggetti (fittizi), questi sono soltanto *oggetti dati nell'idea*, cioè schemi che servono a collegare i concetti obbiettivi. Tale per es. è il concetto di un'intelligenza suprema che ci serve a rappresentare gli oggetti *come se* derivassero nella loro totalità. Così debbono essere interpretate le tre idee; l'idea psicologica dice che noi dobbiamo rappresentarci i fatti interni come se fosesro gli stati d'un oggetto personale, spirituale, ecc.; e così per le altre.

Ora anche solo quest'uso sistematico delle massime della ragione tende a concretarsi in oggetti ideali che incarnano l'unità sua. Noi facciamo in tale caso convergere tutti i dati dell'intelletto secondo un certo indirizzo verso un punto ideale: l'unità completa dell'esperienza che essi non raggiungeranno mai (*focus imaginarius*) perchè è al di là da ogni esperienza, ma che ci dà la illusione di essere il reale punto di partenza dei concetti intellettivi (come l'oggetto che appare sullo specchio). La loro assunzione in questo caso è necessaria, ma non come di oggetti, bensì di *analogia* di oggetti, che non possiamo pensare e conoscere in sè, ma solo analogamente nel loro rapporto con gli oggetti sul tipo dei rapporti che gli oggetti hanno fra loro. Questo è dunque il fine della ragione: l'unità sistematica del sapere; il che rende necessaria la creazione di oggetti ideali che

sono come l'incarnazione di quest'unità, ma non rappresentano niente di reale.

Questa funzione regolativa della ragione è la sola che Kant considera nel capitolo che ha per titolo « *Appendice alla Dialettica Trascendentale* » (pag. 548-567) e che ha per oggeto la funzione della ragione. Questo non deve del resto meravigliarci se ricordiamo le ineguaglianze di composizione della « Critica », le incertezze del pensiero kantiano riguardo al trascendente e la tendenza di Kant di lasciare del tutto nell'ombra la parte positiva della Critica. Ma noi non abbiamo che da richiamare quì ciò che Kant chiaramente esprime nella terza antinomia: la ragione nell'atto stesso che dà unità ssitematica al sapere empirico lo abbraccia d'un colpo nel suo insieme, riconosce la limitazione della sua natura e la sua insufficienza di fronte a quell'esigenza dell'assoluto che costituisce l'essenza stessa della ragione. Di qui il superamento dell'essere fenomenico nel senso che, riconosciuto il carattere dell'essere fenomenico, è con ciò stesso contrapposto ad esso, almeno come un limite, il mondo delle cose in sè. Questa contrapposizione è qui ancora qualche cosa di puramente negativo; ma essa ha il merito di eliminare tutti i concetti naturalistici del reale, come tutte le concezioni superstiziose del trascendente; così prepara il terreno a quella fede morale che è la vera metafisica di Emanuele Kant.

La ragione umana non sta naturalmente paga di questo risultato in apparenza così modesto; essa fa delle idee della ragione, che sono poi principii regolativi esprimenti simbolicamente il trascendente, dei veri principii costitutivi degli esseri reali che turbano il corso reale dell'esperienza, ci danno del trascendente un concetto inadeguato e contraddittorio e così precipitano la ragione in tutte le assurdità e le contraddizioni del dogmatismo. A liberare la ragione da queste illusioni serve appunto la critica che, analizzando la conoscenza dei

suoi primi elementi, ci mostra la vera funzione dei suoi elementi costitutivi e ci insegna a distinguere il sapere obbiettivo dell'intelletto dalle idee nelle quali abbiamo soltanto come il presentimento di una designazione simbolica del trascendente.

Con queste conclusioni in apparenza puramente negative si chiude la critica del nostro conoscere; in quest'apparenza ha la sua ragione il fatto che la dottrina kantiana è stata spesso interpretata come un agnosticismo ed un subbiettivismo scettico; e che si è introdotta la sua dottrina morale come una correzione e quasi una contraddizione a questa parte distruttiva della sua filosofia.

In realtà, se noi comprendiamo anche queste conclusioni dell'ultima parte con larghezza e in accordo con tutte le altre parti della dottrina, esse ci appariscono come un'introduzione critica e negativa che richiama già la grandiosa metafisica dello spirito disegnata nelle altre due critiche.

Noi siamo partiti, con Kant, dalla considerazione del miserando stato delle concezioni dogmatiche e delle controversie fra dogmatismo e scetticismo; considerazione teoretica, ma nello stesso tempo amara constatazione della intrinseca ed insanabile insufficienza delle concezioni correnti, connesse con i più vitali interessi dell'uomo. Fin dall'inizio Kant vede la ragione di questa insufficienza d'ogni dogmatismo nel fatto che esso erige la realtà immediata, data al senso ed all'intelletto, in realtà assoluta.

Ora, noi portiamo dentro di noi come il criterio e la misura di questa realtà assoluta; noi portiamo in noi un'esigenza dell'assoluto che non possiamo contraddire senza metterci in contraddizione con tutto l'essere. Ora, come può una realtà esteriore, data, e perciò sempre finita e contingente rispondere a questa esigenza? Qui sta la radice di tutte le contraddizioni teoretiche e

pratiche che ci sospingono oltre, attraverso la critica, verso una verità più profonda.

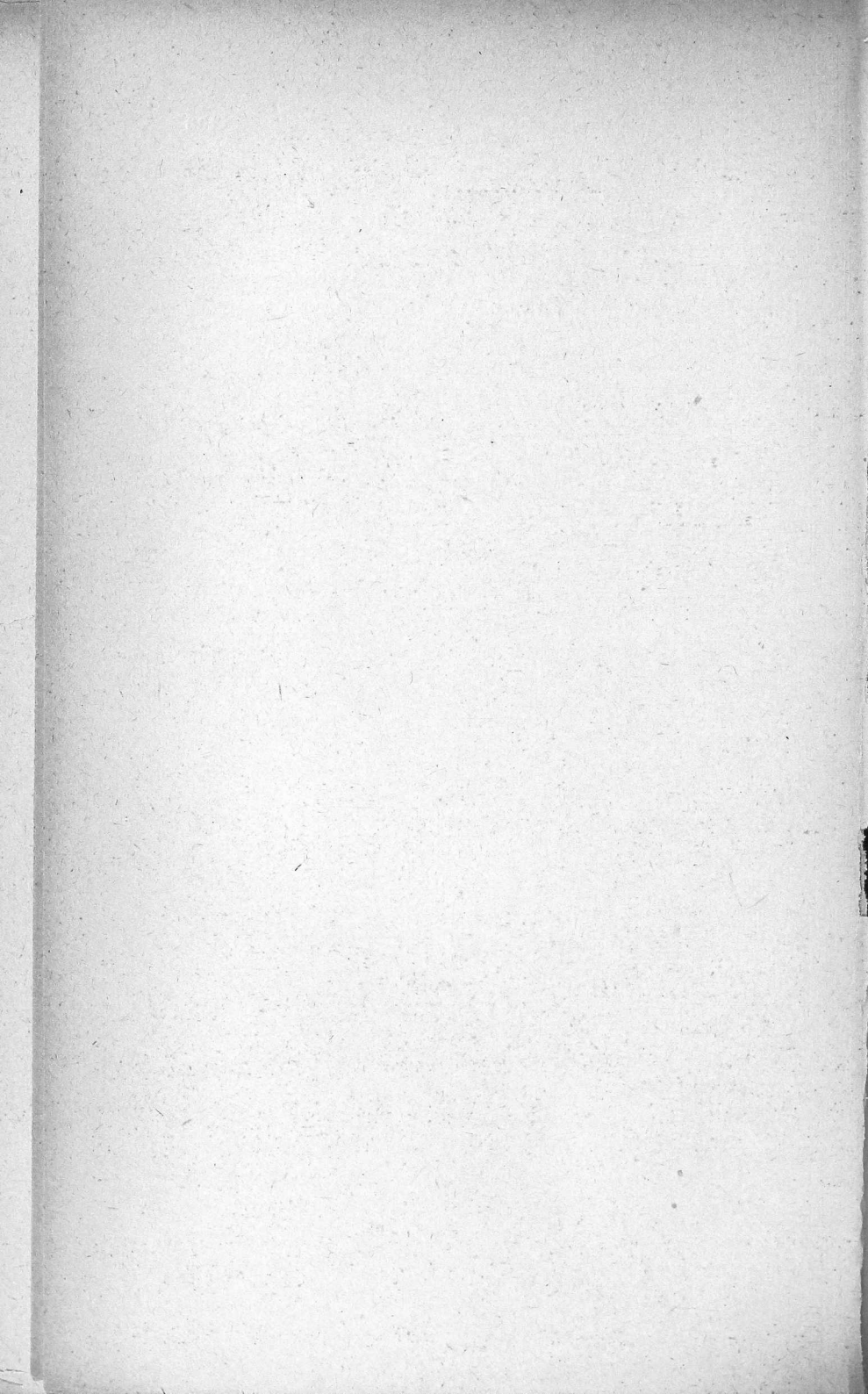
Riconosciamo allora, dice Kant, che questo assoluto è, almeno potenzialmente, in noi; e che ogni realtà finita e concreta, in cui volta per volta lo incarniamo, non è che un compromesso, un grado di un'ascensione senza fine. Ciascuna di queste realtà porta in sè, nelle sue leggi formali, il segno dell'assoluto; esse esprimono in certo modo il suo dover essere e ne mettono perciò anche, nello stesso tempo, in luce l'insufficienza.

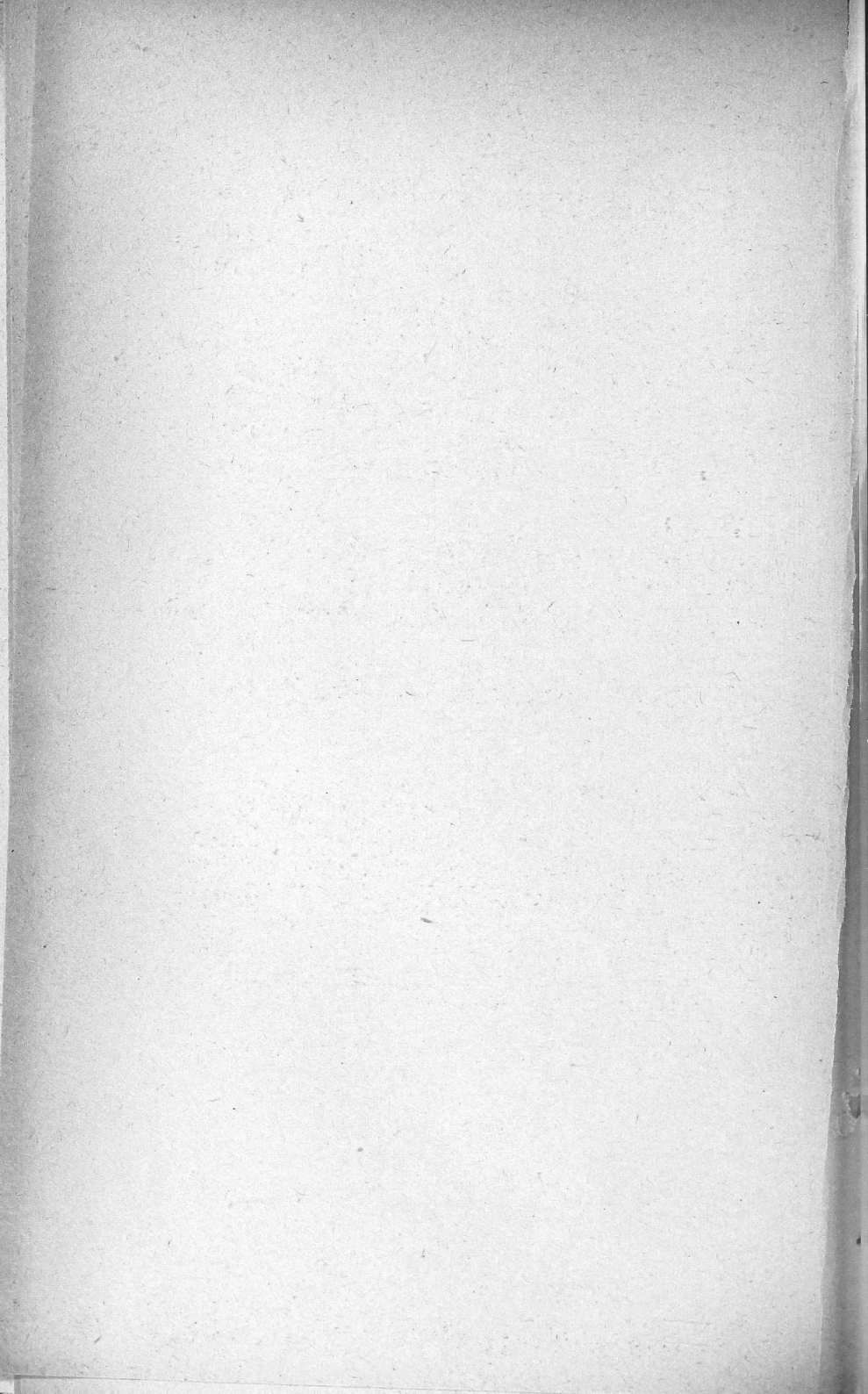
Così noi siamo venuti a comprendere come anche nel conoscere finito possiamo accogliere qualche cosa d'assoluto; l'universalità delle leggi, che non ci vengono dall'esterno, ma hanno la loro origine, quanto al loro valore assoluto in noi, nell'assoluto che è in noi. Così abbiamo anche compreso come ogni concezione che fissi e concreti l'assoluto in questi compromessi esteriori, realtà umane e relative, sia necessariamente condannata alla contraddizione; alla contraddizione con il presentimento che è in noi e che ci indirizza sempre oltre.

Di qui la necessità di una analisi critica che sbarazzi la via da queste illusioni; analisi critica che, nella sua nudità dialettica, riassume la critica di tutte le fasi storiche attraverso le quali passa necessariamente il pensiero filosofico e religioso dell'umanità. Le cosidette illusioni dialettiche della ragione sono e riassumono, in ciò che hanno di filosofico, i gradi dell'illusione che fissa l'assoluto nell'empirico; illusione salutare e necessaria, senza di cui anche il pensiero critico non sarebbe stato possibile.

La critica segna l'avvento definitivo e conscio della religiosità filosofica, che allontana da sè definitivamente l'illusione di umanizzare l'assoluto, o almeno riconoscere questi tentativi per ciò che sono: come dei simboli necessarii alla debolezza nostra. Noi abbiamo dunque sgombrata la via, tolte le illusioni; adesso ci resta

la domanda: come dobbiamo pensare questo assoluto? Esso è in noi come presentimento di una realtà che ci trascende; come dobbiamo pensarlo?

Qui comincia la metafisica critica. È la ragione stessa nella sua forma più alta che ci rivela l'assoluto e che deve essere per noi il simbolo dell'assoluto; sopratutto la ragione, dice Kant, in quanto nella legge morale ci rivela veramente qualche cosa che è, per noi almeno praticamente, un assoluto. Una metafisica, quindi, puramente umana e simbolica, ma che assolve al suo vero compito: che è di guidarci con sicurezza verso i nostri più veri e più alti destini.

Parte II.

LA FILOSOFIA PRATICA DI KANT

Capitolo XII.

INTRODUZIONE

Tutta la costruzione gnoseologica di Kant nella *Critica della Ragion Pura* conclude, come abbiamo veduto, ad una netta separazione del sapere empirico e scientifico dal preteso sapere metafisico.

L'attività formatrice dello spirito riesce, nell'esperienza e nella scienza, ad una costruzione obbiettivamente valida; ma essa resta sempre nel campo fenomenico e non tocca mai le ultime realtà. D'altra parte questa medesima attività, che costruisce l'esperienza e la scienza, è condotta dalle sue intime esigenze dinanzi ai problemi ultimi: e qui si illude di poter ottenere, come nell'esperienza, un sistema di conoscenze obbiettive; soltanto le contraddizioni e la rovina delle sue temerarie costruzioni la fanno avvertita che il compito suo è qui infinitamente più arduo di quello che essa, nei suoi primi e ingenui tentativi, s'immagini.

E l'analisi dei suoi processi, intrapresa nella critica della ragione, mentre conferma e sancisce la validità obbiettiva delle sue costruzioni empiriche, l'avverte che la capacità sua di conoscere obbiettivamente cessa là dove il materiale empirico l'abbandona; le costruzioni trascendenti o sono pure costruzioni formali (e perciò vuote di contenuto reale o sono mescolanze contraddittorie di esigenze trascendenti e di elementi em-

pirici. Tuttavia queste costruzioni (le idee della ragione) non sono pura illusione: esse sono procedimenti che unificano l'esperienza, permettono di abbracciarne l'insufficienza di fronte alle esigenze formali dello spirito e perciò ci rinviano, pur senza farcele conoscescere obbiettivamente, ad una realtà trascendentale, il vero e proprio termine di tutto il nostro conoscere, che, come un sole invisibile, lo orienta verso di sè, e con questo orientamento si annunzia, senza mai farsi direttamente apprendere.

Possiamo perciò bene concedere che il punto di vista kantiano è il più dichiarato scetticismo in riguardo alle conclusioni della metafisica, ma in sè stesso è ben lungi dall'essere una vera e propria posizione scettica.

Kant è allora un metafisico?

Certamente, ma un metafisico trascendentale. Condannata da lui è la metafisica volgare che, con un insieme sconnesso di concetti logici, ingiustificati quanto alla loro origine, pretende dar fondo all'universo: ma la metafisica platonica, nel suo senso più profondo, è da Kant rinnovata, non distrutta. Le conclusioni supreme della ragione teoretica e pratica coincidono in Kant con quella che è l'affermazione essenziale della metafisica: io credo in una realtà intelligibile.

Chiamare scettica la filosofia kantiana solo perchè non accetta le concezioni banali per mezzo di cui la filosofia tradizionale crede di apprendere questa realtà intelligibile, è come chiamare ateo colui che non accetta i dogmi dell'immacolata concezione o dell'infallibilità papale.

In fondo anche Kant conferma le concezioni dell'idealismo tradizionale di Platone e di Leibniz, ma con riserve e distinzioni fondate su d'una profonda analisi dei processi conoscitivi.

Egli è partito bensì da un'attitudine recisamente scettica di fronte a qualsiasi affermazione metafisica

(nei « *Sogni d'un visionario* »): in questa rovina di ogni sapere sta ferma e salda soltanto la fede morale. Ma questo scetticismo provvisorio si chiarisce ben presto nell'anno della « grande luce » (1769) con la distinzione del sensibile fenomenico dall'intelligibile: ciò che permette questa distinzione è il concetto della costruzione formale, che appare la prima volta nella Dissertazione latina del 1770.

Il processo della conoscenza non è un quadro unico, tutto disteso su di uno stesso piano, ma una serie di piani, ciascuno dei quali ha nelle sue forme specifiche il suo limite insuperabile. Allora è possibile stabilire un criterio sicuro per la distinzione dei concetti ed uscire dalle contraddizioni della metafisica volgare: vi è una realtà per il senso, caratterizzata dalle forme dello spazio e del tempo; e vi è una realtà per l'intelletto, alla quale non devono naturalmente applicarsi i concetti di origine sensibile, cioè spaziale e temporale: allora in esse abbiamo una conoscenza reale degli esseri e dei loro rapporti.

Questo punto di vista si chiarisce e si purifica da ogni avanzo di dogmatismo nei lunghi anni di elaborazione della critica (1770-1781): mentre è mantenuto nelle sue linee generali il concetto della conoscenza sensibile per mezzo delle forme dello spazio e del tempo, è profondamente elaborato e mutato il concetto del conoscere intellettivo: la distinzione, semplicemente abbozzata, fra intelletto e ragione è ampiamente svolta e ricondotta, alla sua volta, alla distinzione di due piani conoscitivi di carattere e di valore ben diverso. Egli chiama intelletto l'attività del logos interiore in quanto accoglie i dati del senso e li ordina nel sistema obbiettivo dell'esperienza e della scienza per mezzo delle forme (categorie), che caratterizzano e costituiscono l'intelletto umano in genere.

Ma poichè è inerente al concetto stesso di dato sen-

sibile il carattere della subbiettività, anche la conoscenza che risulta dalla disposizione logica secondo un ordine universalmente valido, è sempre ancora subbiettività umana, relativa alla natura umana sensibile in generale. Ed anche l'attività formale dell'intelletto, sebbene non sia per sè legata alla condizione subbiettiva del dato sensibile, in quanto è ordine del dato sensibile, è pur essa affetta da questo medesimo carattere, sì che il mondo da essa costituito è bensì un mondo obbiettivo, ma un mondo obbiettivo umano cioè fenomenico.

D'altra parte Kant chiama ragione l'attività del logos interiore in quanto si sforza d'astrarre dal dato sensibile e di produrre dal suo seno un sistema di conoscenze pure che soddisfacciano all'indeclinabile esigenza dello spirito di affermare il mondo dell'esperienza nella sua totalità ed unità: ma qui egli deve riconoscere che l'attività della ragione non è più un sapere, non ci dà un mondo di oggetti reali che siano per la ragione ciò che è per l'intelletto il mondo obbiettivo dell'esperienza. Questa negazione della possibilità di conoscere adeguatamente quella realtà che nell'esperienza umana ci è data inadeguatamente come realtà empirica, è il vero aspetto scettico del pensiero kantiano. Ma la ragione non può essere una semplice facoltà d'illusione; essa deve avere una funzione positiva ed un fine suo proprio nella costituzione del nostro spirito. Questa funzione positiva sta in ciò che per mezzo delle idee ci rinvia al di là dell'esperienza, stabilisce il carattere fenomenico e relativo del mondo empirico e, specialmente come ragione pratica fonda, almeno praticamente, per noi l'esistenza di una realtà tascendente con la quale sono intimamente connessi la nostra natura ed il nostro destino.

Quest'associazione di un aspetto scettico e di un aspetto metafisico e religioso non è del resto partico-

lare alla dottrina kantiana: ogni filosofia di carattere religioso ha un elemento scettico: senza ciò non vi è religione.

È il razionalismo superficiale che crede di poter spiegare tutte le cose senza lasciare nessuna ombra: il razionalismo profondo di Spinoza, di Fichte e di Schopenhauer costruisce, bensì, razionalmente il mondo: ma questa costruzione razionale culmina poi nella posizione di una realtà inconoscibile che ne è la negazione. Quindi ogni filosofia di carattere religioso considera la ragione come uno strumento che deve condurla dinanzi a quella realtà che supera ogni ragione: l'ultima affermazione sua è l'affermazione che la costruzione è soltanto uno sforzo, il più alto sforzo umano verso l'inaccessibile, e che il fine suo non è l'arresto in una concezione assoluta e definitiva, ma la conversione pratica di tutta la nostra natura verso un'ascensione senza fine. Il che è ben lungi, come è facile capire, dal coincidere con una negazione della ragione in favore di ciò che è al di sotto della ragione: ciò che è sopra la ragione è sopra la conoscenza e perciò non può essere oggetto nè di tradizione nè di fede storica, nè di sapere vero e proprio: che anzi questa corruzione dell'opera della ragione non può condurre che alla corruzione del suo risultato definitivo e cioè a rappresentazioni inadeguate e superstiziose dell'assoluto.

Se questo elemento scettico riceve nella dottrina kantiana un particolare rilievo, ciò è dovuto a più ragioni. La prima è che, laddove i sistemi dogmatici arrivano solo gradualmente al riconoscimento dell'insufficienza dei loro concetti e relegano perciò in una specie d'appendice mistica la loro confessione scettica, Kant pone e fonda sistematicamente questa riserva fin da principio: in modo che essa è anche più radicale e completa.

Schopenhauer, per esempio, crede di superare l'ap-

parente scetticismo kantiano circa la cosa in sè con la sua teoria della volontà e costruisce il mondo come volontà: nella sua epifilosofia riconosce che questa costruzione medesima ci conduce poi in ultimo a porre il mondo come *noluntas* cioè come la negazione della volontà in ogni suo punto: vale a dire come un trascendente inconoscibile, rispetto a cui lo stesso mondo dei gradi di obbiettivazione della volontà (il mondo delle idee) non è ancora se non un intelligibile fenomenico.

Kant pone fin da principio l'incapacità nostra di dare, sia coi sensi, sia con l'intelletto un'espressione adeguata alla natura assoluta dell'essere: il che non vuol dire che noi dobbiamo arrestarci dinanzi al limite della ragione come dinanzi a qualche cosa di definitivo e di insuperabile, e non possiamo avvicinare sempre più la natura nostra a questo ideale: che anzi in questo egli fa consistere il compito più alto dell'uomo.

La seconda ragione è che questa approsimazione che segue e completa lo sforzo più alto del conoscere nostro, è da Kant fondata, non sopra l'esigenze stesse del conoscere in genere, ma sopra una categoria particolarissima di conoscenza, sulla conoscenza che noi abbiamo di noi stessi in quanto operiamo moralmente, in breve sulla nostra coscienza morale. Qui è necessario intendere bene il pensiero kantiano. Abitualmente esso è interpretato come se concludesse, con la *Critica della Ragion Pura*, ad un completo scetticismo metafisico: fondasse nella sua teoria della ragione pratica un sistema di precetti morali assoluti e poi da questo ricavasse una fede morale da sostituire alla metafisica. Ciò è radicalmente falso.

La morale di Kant è anzitutto una metafisica della morale. Cioè un capitolo di metafisica: e solo in via secondaria una morale. Laddove, per esempio, Spinoza parte dalla considerazione del nostro conoscere in genere e dalle sue esigenze per elevarsi al concetto

(simbolico) della sostanza e da questo punto di vista ricostruisce poi dinanzi ai nostri occhi il mondo, Kant respinge (a torto od a ragione, non dobbiamo qui decidere) ogni possibilità di questo genere: il conoscere in genere non riesce ad alcun risultato obbiettivo, in riguardo alla realtà assoluta, e perciò non potrebbe da sè solo condurci al di là di una sterile negazione.

Noi saremmo, secondo Kant, se fossimo abbandonati alla sola nostra conoscenza generica del mondo, come anime immerse in una tenebra impenetrabile e dotate della reminiscenza d'un perduto mondo della luce: ma così vaga che non condurrebbe ad altro risultato se non alla coscienza che esse non appartengono e non sono nate per questa realtà tenebrosa.

Secondo la metafisica invece, anche questa sola reminiscenza basta all'anima per ricostruirsi almeno in modo approssimativo una pallida immagine del mondo perduto che le serve per dirigersi e fare ad esso ritorno.

Ma secondo Kant noi non siamo limitati alla conoscenza della realtà esteriore, che è per Kant la conoscenza in genere, oggetto delle scienze e della metafisica (nel senso che egli dà a queste parole); noi abbiamo in mezzo a queste tenebre un punto luminoso: un punto solo, ma che ci basta per dirigerci e per ricostruirci anche il mondo in cui viviamo, così almeno come è necessario per dirigerci. Questo punto luminoso è la conoscenza del nostro essere come operante moralmente. Quì, e qui soltanto, discende un raggio della realtà divina: questo è il punto che dobbiamo chiarire a noi medesimi come il solo e vero sapere che abbiamo della realtà assoluta: non tanto per conoscere alla luce sua il mondo (che ciò non sarebbe un'estensione del conoscere), quanto per poterci guidare nella vita in modo da elevarci verso questa realtà divina nella misura in cui ci è possibile quì, nella nostra condizione presente.

La morale di Kant è quindi la sua vera metafisica.

La metafisica di Kant, potremo dire, è divisa in due parti.

La prima ci mostra che tutta la realtà data alla nostra conoscenza non è la vera realtà: ma non va oltre al punto limite di questa negazione.

La seconda ci mostra che la vera realtà ci traluce in un punto solo, nella nostra attività morale: ed anche qui ci è data non come conoscenza, ma come direzione; vale a dire (per servirci di un'imagine) come un vero punto, che non ha estensione alcuna la quale si presti ad un conoscere obbiettivo, ma che ci serve almeno per riconoscere la realtà positiva di ciò che è al di là di quella negazione e per servircene come orientamento.

La ragione pratica di Kant è quindi in realtà anche ragione teoretica: non certo però nel senso in cui questa è presa abitualmente da Kant, che anzi in questo senso ne è il contrapposto. La ragione teoretica è un costruire alla luce dell'unità: ma poi le manca in fine la visione intuitiva di questa unità che sola sarebbe realtà.

La ragion pratica è invece questa visione intuitiva: ma non è visione di alcunchè che sia da essere obbiettivamente conosciuto, bensì solo visione di ciò che dobbiamo fare noi quando ci illumina la luce di ciò che veramente è, e perciò appare a noi come il dover essere; però in questo senso è anche in certo modo visione di ciò che è; ed infatti costruisce poi, sia pure in modo puramente simbolico, questo mondo che veramente è.

Questo privilegio attribuito da Kant all'autoconoscenza morale (superiorità della ragione pratica) appare a primo aspetto come un privilegio attribuito alla morale in paragone della conoscenza e quindi come una forma di moralismo unito con uno scetticismo teorico: esso è invece solo una forma di idealismo etico.

La terza ragione dell'apparenza scettica della dottrina kantiana sta nella sua diffidenza di fronte ad ogni conoscenza che pretenda di superare i limiti della ragione. La stessa visione della realtà morale non è la visione d'una realtà soprasensibile, ma la visione d'una forma, perchè tale è la legge: quindi la visione di un ordine razionale pratico che ci rinvia bensì verso una realtà soprasensibile, ma l'esprime soltanto in un ordine sensibile concreto, di cui essa è il principio formale. Quindi la condotta che ci è dettata dalla legge, è ancora sempre una condotta razionale, non un misticismo pratico. Il soprasensibile, anche dopo riconosciuto come tale, rimane sempre nella sua sfera inaccessibile, non entra nella vita: esso agisce sempre solo come principio formale, introducendo nella vita la più alta unità razionale possibile. Anche in quella comunione morale perfetta che è la vita religiosa, gli atti religiosi rituali non hanno valore che come simboli di realtà morale, di attività razionale.

E quando la vita morale esige la rappresentazione concreta del soprasensibile, questa non avviene per via di visioni mistiche, ma di rappresentazioni razionali imperfette, nelle quali si fa astrazione della necessaria loro imperfezione (rappresentazioni simboliche). Quindi Kant è un vero mistico, se con questo vogliamo dire che egli pone al di là della sfera del conoscere una realtà inaccessibile che è come il silenzio impenetrabile degli gnostici: realtà che noi afferriamo soltanto in simboli e traduciamo in noi soltanto per mezzo dell'attività morale. Ma se per misticismo s'intende quello che Kant sempre intende, cioè la pretesa di conoscere, descrivere praticare il soprasensibile, Kant è il più risoluto avversario del misticismo, verso il quale egli in ogni occasione dimostra il più grande disprezzo.

Ciò che si chiama scetticismo in Kant non è dunque altro che un più rigoroso rispetto delle esigenze

critiche della ragione, una più chiara coscienza del carattere severamente scientifico che deve avere la filosofia. Di questo nome si è in passato abusato per designare una delle meno scientifiche forme della filosofia: il materialismo fisico e biologico. Ma se qualche cosa esso significa, esso deve venir riferito a quella filosofia che mira a eliminare con cura attenta e rigorosa ogni interpolazione dogmatica, ogni contraddizione a quelle stesse esigenze razionali che conducono il pensiero umano a porsi il problema filosofico. Come ogni severa filosofia essa riduce certamente di molto le pretese della nostra conoscenza, e ci conduce a vedere che ogni nostro preteso sapere è umano e fenomenico, e perciò non ha sostanzialmente che un valore pratico. Il solo risultato teoretico di tutto il nostro sapere è soltanto il riconoscimento della sua vanità: e per esso il rinvio del nostro pensiero verso una realtà che, pur essendo in sè inconoscibile, è il principio verso cui si orientano le nostre attività teoretiche e pratiche. Solo questo severo riconoscimento della verità più alta può assicurare all'uomo la vita morale in tutta la sua purezza e fondare definitivamente il principio di una vita religiosa universalmente umana.

Capitolo XIII.

LA LEGGE MORALE

La filosofia morale di Kant non costituisce quindi un inizio ex novo, una posizione dogmatica eretta arbitrariamente sulle rovine della metafisica: ma è essa stessa un capitolo della metafisica kantiana, nel quale Kant svolge la sua visione profonda del fatto morale e delle esigenze della sua esplicazione per mostrare come su di esso solamente possiamo fondare la nostra concezione della realtà, perchè esso solo è il punto nel quale possiamo cogliere — e questo anche imperfettamente, dal punto di vista pratico — la vera essenza della realtà: e quindi il punto sul quale possiamo fondarci per dare a noi stessi una spiegazione della nostra vita, che sia la più vicina possibile alla verità assoluta e che perciò, se anche non è un sapere assoluto, è un indirizzo della nostra vita verso l'ordine assoluto, nel quale è anche il sapere assoluto. Essa è pertanto nel tempo stesso una profonda interpretazione della filosofia del fatto morale che ci serve a comprendere questo nella sua intima natura, ed una posizione metafisica che ad esso — così interpretato — assegna un posto centrale nell'esplicazione filosofica delle cose.

Di qui il doppio carattere della *Critica della ragione pratica* e della *Fondazione*: che se per un lato

sembrano essere una diffusa interpretazione filosofica del fatto morale, dall'altro completano la Crtica della ragion pura, in quanto da questa interpretazione filosofica partono per completare la visione delle cose che la Critica della ragion pura lascia come interrotta a metà e svolge sotto l'aspetto prevalentemente negativo.

Ciò posto si capisce il carattere filosofico dell'etica kantiana, che non ha e non vuol avere nulla d'empirico. Essa non nega punto la legittimità d'una trattazione scientifica della morale, d'una scienza descrittiva e genetica dell'umanità, del costume, ecc.: la quale metta in luce le leggi dei processi, il loro divenire storico; ma questo è un lavoro preparatorio che non deve essere confuso con la filosofia della morale. Un esempio di questo lavoro è l'opera del Westermarck sulla « *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe* » (1901, 2 vol.), dove appunto è esaminato lo svolgersi della vita morale in tutti i suoi aspetti, ove sono indagati i fattori culturali e naturali della vita morale, i rapporti della moralità col diritto, con la religione, col costume.

Lo stesso lavoro esige il diritto: e anche qui altro è una trattazione genetico-storica del diritto, altro una trattazione filosofica: le giuste considerazioni che svolge lo Stammler nella sua « *Die Lehre von dem Richtigen Rechte* » (1902) valgono anche per la morale.

Se per molti la trattazione genetico-storica sembra essenziale e sufficiente, ciò avviene per la stessa ragione per cui la maggior parte degli scienziati non sente alcun bisogno delle ricerche della logica e della teoria della conoscenza: manca il bisogno d'una ricerca sistematica intorno a ciò che costituisce propriamente il valore morale. La filosofia morale di Kant è e vuol essere una teoria filosofica della morale: quindi lascia da parte come irrilevanti per il suo compito tutte le ricerche storico-genetiche e si chiede: qual posto occupa nella scala dei

valori e perciò della realtà il valore morale?

Questo carattere filosofico dell'etica kantiana ne esplica anche l'alto valore pratico. Una filosofia della morale non ha mai direttamente nulla di pratico; ma nell'atto medesimo che essa determina in che consiste propriamente il valore morale, essa determina anche la gradazione dei valori concreti della vita: e perciò è anche praticamente una legislazione ed un indirizzo: i quali però non sono esortazioni dirette ciecamente alla volontà, ma ammaestramenti della ragione diretti a farle comprendere un ordine di valori: la necessità di realizzarlo è intrinseca alla ragione stessa.

L'alto posto che nella sua costruzione filosofica Kant assegna al fatto morale, la recisa separazione di questo fatto da ogni tendenza affettiva ed egoistica, il carattere assoluto, religioso che Kant riferisce al mondo dei valori morali in contrapposizione ad ogni realtà empirica, spiegano l'alta e singolare efficacia pratica che la sua dottrina ha sempre esercitato.

Anche nella concezione filosofica del fatto morale il punto di vista della *Critica della ragione pratica* e della *Fondazione* è un risultato lentamente e faticosamente acquisito per una lunga evoluzione attraverso punti di vista diversi.

Il punto di partenza è stato il razionalismo dogmatico dei wolfiani: la vita morale è fondata sui precetti della ragione i quali hanno per compito di tener in freno gli stimoli mutevoli ed incomposti del senso. Ma non appena, verso il 1760, il suo interesse si volge più direttamente ai problemi morali, noi vediamo il suo pensiero volgere in una direzione quasi opposta ed accogliere l'influenza dei filosofi inglesi del sentimento, in particolare Hutcheson, Shaftesbury, Hume.

Il metodo di quei filosofi si riduce ad una specie di analisi psicologica dei fatti della vita morale. Essi respingevano la conclusione di Hobbes che l'egoismo

sia alla base di ogni attività umana e che anche l'atto morale sia semplicemente un egoismo travestito: essi ritenevano che vi sia nell'uomo un sentimento morale immediato che ci determini ad approvare o riprovare certi atti in noi o negli altri, senza alcun riferimento al nostro vantaggio o svantaggio.

Ora, anche Kant nei suoi scritti dopo il 1760 (*Ricerche sull'evidenza dei principii della metafisica e della morale*, 1762) pone come principio della vita morale il sentimento: questo ci fa conoscere il *bene*, come l'intelletto il *vero*.

Se risaliamo alle ultime sorgenti delle volontà morali, noi vi troviamo un certo numero di sentimenti irreduttibili, ciascuno dei quali pone un'azione come buona. Non è difficile vedere l'ordine d'idee che aveva condotto Kant verso questo indirizzo: è in fondo lo stesso scetticismo che lo faceva dubitare sempre più della possibilità d'una metafisica che avesse valore di scienza: egli riconosceva l'impossibilità di costruire con assoluta certezza un sistema di principii teorici tale che si potesse derivare poi un sistema di precetti morali. Però vi è un punto nel quale Kant dissente dal sentimentalismo inglese: un punto essenziale, che è quello che determina anche l'ulteriore evoluzione del pensiero kantiano. Presso i sentimentalisti inglesi è lasciato nell'ombra un carattere essenziale dell'atto morale: quello della sua obbligatorietà. La concezione di questi inglesi è una concezione ottimistica; la loro morale è come una specie di estetica.

Vi sono dei sentimenti naturali in noi che ci portano verso ciò che gli uomini dicono il bene: si tratta di comporli insieme in una bella unità armonica, in una vita bella e serena: la morale è anche l'arte della gioia di vivere.

La concezione kantiana è invece, e quanto alle origini religiose del suo pensiero, e quanto alla sua ten-

denza, una concezione più severa, oscura, quasi ascetica; il dovere morale è essenzialmente dovere, cioè qualche cosa che si impone a noi dall'alto, che noi non possiamo realizzare se non vincendo in noi aspre resistenze. Accanto ai sentimenti egli pone perciò ancora una legge razionale: *fa quello che ti rende più perfetto*.

Questa legge è in fondo ancora la legge morale come è enunciata in Wolff: ma con questa differenza che mentre Wolff deriva questa legge da principii metafisici e pretende derivarne i precetti morali, Kant la considera come analoga ai principii formali della logica: che si impongono senz'altro da sè al nostro pensiero come vere *leggi a priori*, e sono pure leggi formali che nulla ci dicono quanto al contenuto. Il contenuto positivo che deve subordinarsi a questa legge è dato dai varii sentimenti morali, i quali ricevono dalla legge quel carattere di obbligatorietà che originariamente non avrebbero.

La stessa influenza dei moralisti inglesi si rivela nelle sue *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764) che è una vera psicologia morale, nella quale Kant cerca di emulare gli inglesi nell'analisi dei fatti interiori e che è in fondo anche un testo di morale in quanto Kant vi analizza i sentimenti morali fondamentali: libro pieno di osservazioni brillanti e fini sulla vita e sul carattere umano. Però anche qui Kant pone al sentimento, perchè possa dirsi veramente morale, condizioni tali che dovranno poi condurlo a cercare la morale altrove che nel sentimento.

Egli distingue fra il sentimento morale vero è proprio e i sentimenti morali improprii che sono o ausiliarii o sostituti provvidenziali della moralità mancante. Per esempio la tenerezza di cuore, la benevolenza del sentimento naturale è una qualità bella ed amabile che conduce l'uomo a comportarsi verso il prossimo come la moralità lo esige (se qualche impulso contrario non

lo vince): ma non è ancora moralità perchè instabile, debole e cieca. Invece se questo sentimento è elevato all'universalità, cioè diventa un sentimento uguale e costante, sussiste sempre la pietà, ma non più come un sentimento disordinato ed accidentale, bensì come qualche cosa di regolare e di sicuro.

Così il sentimento d'onore che ci spinge ad agire in modo da non meritare il biasimo altrui ci fa agire come la moralità, anzi è efficacissimo a scuoterci e farci mirare in alto; ma non è ancora che un'apparenza della moralità.

Il sentimento morale è quindi un sentimento universale e costante: Kant lo determina più precisamente come il sentimento della bellezza e della dignità della ragione umana, che genera un rispetto ed una benevolenza universale, subordina a sè tutte le inclinazioni particolari e così genera una condotta uguale coerente, veramente morale.

Questo concetto della dignità umana ci richiama un'altra potente influenza che Kant subì verso quest'epoca, quella di Rousseau: influenza che pure prendendo il suo punto di partenza nella preponderanza del sentimento, contribuì anch'essa a superare la morale sentimentale.

Anche Rousseau fonda la vita morale sul sentimento; ma mentre per gli inglesi il sentimento morale era un sentimento di bellezza e di armonia della vita, per Rousseau è il sentimento della dignità della natura umana. E, mentre gli inglesi si accostavano al senso morale come all'ultimo elemento indagabile, Rousseau è convinto che in esso si riveli qualche cosa di divino, che esso ci mette in qualche modo in rapporto col divino. Di qui anche il carattere imperativo che assume la morale in Rousseau a differenza dal carattere esplicativo, teoretico, del sentimentalismo inglese.

Ed infine di qui deriva un'altra importante conse-

guenza. Se il sentimento morale è qualche cosa che ci mette in relazione col divino, esso non può dipendere dalla cultura raffinata che è accessibile a pochi.

Anche Kant riferiva prima il valore dell'uomo alla sua capacità teoretica; considerava la scienza come la virtù per eccellenza, perchè tutte le altre virtù dovevano in essa avere la loro giustificazione teoretica. Sotto l'influenza di Rousseau, Kant si persuade sempre più che la bontà morale e il sapere sono due cose diverse, che la bontà, nella quale risiede il vero valore dell'uomo, è indipendente dalla sapienza, anzi si accompagna il più delle volte colla semplicità e con l'umiltà; e che la semplice cultura il più delle volte corrompe l'uomo, certo non ne fa un essere morale.

« Io sono (dice Kant) uno studioso e sento tutta la sete di conoscere che può sentire un uomo. Vi fu un tempo nel quale io credetti che questo costituisse tutto il valore dell'umanità; allora io sprezzavo il popolo che è ignorante. È Rousseau che mi ha disingannato. Quella superiorità illusoria è svanita; ho imparato che la scienza per sè è inutile se non serve a mettere in valore l'umanità ». (*Fragmente aus dem Nachlass*. VIII, pag. 642).

Le stesse tendenze verso una morale indipendente dalla ragione e nello stesso tempo fondata su qualche cosa di più profondo che il mobile sentimento, troviamo anche nei *Sogni di un visionario* (1766). I precetti morali vengono dal cuore: non hanno bisogno d'essere fondati su costruzioni trascendenti. Non è la speranza del premio futuro che muove l'anima bennata ad operare il bene; perchè chi opera il bene così egoisticamente è un malvagio. Anzi è la presenza in noi del sentimento morale che ci induce a sperar bene dell'avvenire e fonda in noi le speranze d'una vita immortale.

Ma anche qui appare già la tendenza a considerare le nostre tendenze morali come procedenti dall'azione

d'una volontà universale, che egli paragona all'azione della gravitazione sui corpi: d'una volontà risultante dall'unione intima di tutti gli spiriti in un sistema di perfezione spirituale.

Kant è ben conscio d'introdurre qui una semplice ipotesi, un'immagine, un simbolo, che non deve essere preso letteralmente: ciò che egli vuol esprimere è che le volontà morali in noi risultano dall'azione d'un'unità a noi non più accessibile: azione che più tardi egli esprimerà per mezzo del concetto della forma.

Più accentuate ancora sono queste tendenze nel famoso frammento pubblicato dal Reicke, nei suoi « *Lose Blaettern aus Kants Nachlass.* », 1889, I, pag. 9-16. Da una parte il principio della morale è ricercato ancora nella sfera del sentimento, nella felicità. Ma Kant intende già qui la felicità in un modo affatto particolare e la subordina all'intervento d'un fattore intellettuale a *priori*, che egli stesso paragona all'appercezione e chiama *apperceptio jucunda primitiva.*

La felicità non consiste infatti nella semplice soddisfazione degli impulsi, che non dipende da noi e non ha per sè un vero valore. Queste soddisfazioni costituiscono solo la materia della felicità: perchè esse costituiscano la felicità è necessario intervenga un principio regolativo a *priori* il quale introduce negli impulsi una unità, un'armonia interiore onde nasce la contentezza di sè, la soddisfazione interiore, che è la vera felicità.

Questo fattore proviene da noi, dalla nostra ragione; è un sapere a priori che possediamo ed è necessariamente connesso con la nostra felicità; perciò è il più utile strumento del nostro benessere. Esso costituisce anche la dignità della persona e la vera moralità.

Qui abbiamo già la distinzione tra forma e materia della condotta: ma a differenza della teoria posteriore e definitiva, la forma non è che un'unità ausiliaria, che serve ad introdurre una disposizione sentimentale, a

conciliare i sentimenti piacevoli in un'unità stabile e necessaria, nella quale è posta la felicità: quindi abbiamo una morale che non esce ancora dall'eudemonismo sentimentale.

In tutti questi sforzi però noi abbiamo una tendenza continua verso una concezione superiore che rinnoverà, ma in una forma più alta, il razionalismo dal quale era primitivamente partito.

Abbandonato il concetto suo primitivo che la morale scaturisce come una conseguenza da premesse metafisiche assolutamente valide, Kant si era arrestato da principio alla conclusione che, anche oggi, è la più ovvia che si presenti all'analisi della coscienza, e che anch'essa, *fino ad un certo punto*, è vera: la morale scaturisce dal sentimento.

È lo svolgimento stesso della nostra natura normale, è un'attività diretta da un senso particolare, dal senso morale, che è come un principio primitivo e diretto di estimazione degli atti umani: e che, per una specie di armonia segreta, fa sì che il nostro agire, da esso regolato, si componga in un tutto coerente ed armonico con l'agire altrui. È un istinto che non è fondato sulla religione nè su altre conoscenze: noi per esso apprezziamo la bontà di un'azione buona come apprezziamo le armonie di un concerto pur senza conoscere i rapporti matematici dei suoni.

D'altra parte però la morale del sentimento non soddisfaceva ad un'esigenza che per Kant è fondamentale: il precetto morale non può essere solo una sollecitazione piacevole, ma deve essere una legge, che comanda e che si impone, come qualche cosa di superiore, alla nostra natura. La morale del sentimento in fondo è una morale ottimistica: la virtù è come la fioritura naturale della natura umana: è il grado più alto della natura dell'uomo, ma è sempre ancora « natura ».

Per Kant invece la virtù è sforzo, negazione, aspro

contrasto fra due nature diverse: è vittoria su d'un principio ostile da parte di un altro principio, che non può essere, come il primo, un semplice sentimento, ma deve essere qualche cosa di più alto. La morale rigida, pietistica del dovere, così immedesimata da Kant col suo carattere, non poteva arrestarsi nella morale del sentimento. E questa esigenza si connetteva in Kant con un'altra esigenza più profonda. Il sentimento, qualunque esso sia, è sempre qualche cosa di subbiettivo, di vario, di instabile: come può esso allora dare origine ad una legge universale ed obbiettiva? Kant sentiva di dover porre la moralità come un imperio non per altro che per questo: che essa deve essere un imperio, una legge che sta inesorabilmente sopra tutti gli uomini. Per questo, anche quando egli pone ancora la moralità nel sentimento, considera questo sentimento come la rivelazione subbiettiva di una legge universale e necessaria, cioè di una legge razionale.

In una riflessione che data da questo periodo egli mette chiaramente in evidenza questo carattere razionale del sentimento morale. « Il sentimento spirituale è fondato su ciò che ci sentiamo partecipi di un tutto ideale. Per esempio l'ingiustizia che colpisce qualcuno tocca anche mè nel tutto ideale. Questo tutto è l'idea fondamentale della ragione così come della sensibilità che vi è unita. È il concetto *a priori* da cui deve essere derivato il giudizio giusto per tutti. Il sentimento morale anche nei doveri verso di sè considera sè stesso nell'umanità e si giudica in quanto facente parte dell'umanità. La facoltà che l'uomo ha di non poter giudicare il particolare che nell'universale, è il sentimento morale. La simpatia è qualche cosa di totalmente diverso: essa non si riferisce che al particolare anche avendo altri per oggetto: l'uomo allora non si mette nell'idea del tutto, ma solo al posto d'un altro » (*Frammento VI*).

Del resto, in fondo, anche Rousseau già così intendeva il sentimento morale: questo è solo il riflesso nella coscienza d'una legge universale di giustizia e d'ordine. Però in questo modo Kant veniva a confondere nel sentimento morale due caratteri opposti: l'esigenza della razionalità (cioè universalità e necessità) e la accidentalità subbiettiva che è essenziale al sentimento. Un primo tentativo di soluzione di queste contraddizioni fu quello accennato nel *Frammento VI* in cui la moralità è ricondotta a due fattori: la tendenza sentimentale alla felicità e il principio razionale, aprioristico, dell'ordine e dell'unità. Tuttavia ragione e sentimento erano qui ancora confusi: anzi la ragione subordinata al sentimento.

Un vero passo decisivo verso la soluzione definitiva non si ebbe se non dopo che Kant ebbe chiarito i suoi concetti sulla conoscenza e stabilito in questi la netta distinzione dei due piani di vita spirituale: il senso e l'intelletto da una parte, la ragione dall'altra. Il sentimento allora è relegato nel senso: la moralità deve avere la sua origine esclusivamente nella ragione: la filosofia morale sentimentale è definitivamente condannata. Non che con questo Kant torni al suo punto di partenza e faccia della morale una conseguenza razionale di pretese conoscenze metafisiche: essa è per lui una rivelazione immediata della ragione. La ragione, che non vale nel campo teoretico a farci conoscere nulla che sia sopra il senso, si rivela a noi se non come conoscente, almeno come operante: nella nostra attività morale la ragione si rivela a sè stessa almeno nella sua natura pratica: noi abbiamo in essa come un lampo solo che non ci rivela nulla di distinto, ma ci fa assistere ad un atto della nostra natura che trascende ogni realtà ed attività sensibile, e per questa via ci rende certi della nostra natura di esseri intelligibili.

Noi non abbiamo bisogno pertanto di partire da

premesse metafisiche: noi non abbiamo che da considerare con sagacia e con rigore l'atto morale per riconoscere in esso un'attività che la natura non può esplicare e che ha in sè i caratteri assoluti della ragione: per esso si rivela, nella nostra vita sensibile, un'attività ed una natura che non sono sensibili: esso è secondo l'espressione kantiana un fatto primordiale della ragione.

La concezione morale definitiva di Kant si trova già delineata nei suoi tratti essenziali nella *Critica della ragion pura.* In questa è già recisamente condannata ogni fondazione empirica della morale, stabilita la distinzione fra gli imperativi ipotetici, regole empiriche di abilità e di prudenza, e gli imperativi assoluti, categorici che astraggono da tutta la natura nostra empirica per metterne dinanzi le leggi che determinano la condotta degli esseri razionali e che perciò debbono determinare la nostra. Vi sono certamente differenze nei particolari: la legge morale suprema è fondata diversamente; ma sono differenze che non hanno se non un interesse storico.

Le due opere essenziali per la nostra esposizione sono: *La Critica della ragion pratica* (1788) e *La fondazione della metafisica dei costumi* (1785). Generalmente si considera le due opere come un completamento l'una dell'altra: ma ciò non è esatto. La Critica non continua la Fondazione, ma riprende ex novo il problema e lo tratta in un ordine diverso. *La Fondazione* doveva anzi (vedi la prefazione) riempire il posto della *Critica della ragion pratica*: in questa egli ha quindi ripreso la trattazione da un altro punto di vista e con qualche leggera divergenza nei particolari.

Questa doppia trattazione non fa che accrescere la difficoltà di esporre nel suo giusto ordine il pensiero kantiano. Questo ordine è ben lungi da essere quello da lui tracciato nelle due opere: queste risentono an-

cor più che la *Critica della ragion pura* della riluttanza di Kant ad affrontare i problemi in modo chiaro e risolutivo, della sua tendenza ad avvicinarli con mille giri e rigiri, a cominciare una ricerca per interromperla subito dopo e riprenderla da un altro punto: e più delle sue manie di rinserrare le sue ricerche in uno schema sistematico poco conciliabile con il libero svolgimento del suo pensiero.

La simmetria della Critica della ragion pratica ricalcata sul modello della Critica della ragion pura, è certo un raro lavoro di abilità dialettica: ma se noi vogliamo comprendere il suo pensiero, dobbiamo liberarlo da questa sintemazione falsa e forzata. Nonostante la loro apparente chiarezza la Fondazione e la Critica della ragion pratica sono forse fra le parti più difficili e più oscure dell'opera kantiana, come lo mostrano con evidenza i loro espositori pedestri che ricalcano con facilità le sue orme, ma ci lasciano, quanto all'ordine essenziale dei suoi pensieri, nell'oscurità più completa.

Un primo carattere che noi dobbiamo rilevare nella moralità è che essa *ci pone dinanzi non ad un essere, a ad un dover essere,* ad una necessitazione interiore che è ben diversa dalla necessità che ricorre in tutta la natura. Questa necessitazione non è caratteristica della moralità sola: la troviamo nell'abitudine, nell'istinto ecc. Anche qui però essa mette in evidenza una specie di dualità interiore della natura: nell'atto stesso che essa è, si svolge come a lato di essa una natura ideale che deve essere. Giustamente Kant osserva che se la realtà fosse puramente e semplicemente ciò che empiricamente è, il dovere essere non avrebbe alcun senso.

Non serve qui osservare che il dover essere è psicologicamente una aspirazione. Ciò che noi rileviamo è il senso metafisico appunto di questa realtà psicologica

che non avrebbe senso, se tutto fosse, nel rigoroso senso della parola, « natura ».

Supponiamo la realtà nota e concatenata come un sistema di verità matematiche: l'aspirazione, l'ideale avrebbero in essa così poco senso come nella matematica: noi ci chiediamo quali proprietà il circolo ha, non quali dovrebbe avere.

Un secondo e più essenziale carattere è che questo *dover essere ha nella moralità un valore assoluto*. Anche qui questa proposizione non deve essere interpretata psicologicamente nel senso che si presenti come una coazione irresistibile: essa vuol dire che quando noi ci poniamo di fronte alla coazione morale che sentiamo in noi, dobbiamo riconoscere che essa non è una coazione esercitata su di noi per effetto di circostanze accidentali e personali: ma una coazione che s'impone a noi come una *legge*, vale a dire come qualche cosa che vale assolutamente per noi e per tutti gli esseri simili a noi, qualche cosa che vale in modo necessario per tutti gli esseri ragionevoli.

Kant fa qui appello ad una esperienza profonda della coscienza umana: la quale, ove proceda nel suo esame senza preconcetti, distingue subito e recisamente fra qualunque norma anche universale, ma fondata su convenienze, interessi ecc. e la norma avente valore morale, cioè la legge che ha un valore assoluto perchè vale per sè, senza dipendere da circostanze, condizioni, ecc. È questa distinzione recisa che ha sempre reso impossibile la derivazione dal piacere, dall'utile, che possono dare norme universali quanto si vuole, ma non leggi. Cerca la tua felicità — è la norma che tutti gli esseri naturalmente seguono per un impulso quasi irresistibile: non commettere ingiustizia, non essere crudele — sono leggi che quasi nessuno rigorosamente segue e che pure ciascuno riconosce come leggi as-

solute: basta avvicinare questi due enunciati per riconoscerne subito la radicale differenza.

Anzi: come Kant giustamente osserva, tanto è vero che queste leggi sono leggi assolute, valide *a priori*, ossia valide in modo universale e necessario, indipendentemente da qualsiasi condizione empirica, che noi riconosciamo questo loro valore anche se non fossero mai state osservate e non potessero venir pienamente osservate da nessuno: le leggi della lealtà nell'amicizia valgono anche se non ci fosse mai stato un amico leale e se noi disperassimo di poter mai essere amici perfettamente leali.

Notiamo però subito che quando diciamo che la legge morale è una legge assoluta, non intendiamo con questo investire di tale carattere i singoli precetti concreti: diciamo che vi è in essi un elemento razionale, assoluto, che ogni particolare precetto realizza in circostanze diverse.

« Sacrificati per i tuoi figli » è un precetto che vale assolutamente: ma naturalmente solo per chi ha figli. Vi è come una legge che ci impone di agire sempre, in tutte le circostanze, secondo un certo ordine ed un certo indirizzo: di operare sempre come una « volontà buona ». Le circostanze per sè non contano: come non contano quindi i risultati materiali che possiamo raggiungere col nostro agire. Questo è quanto Kant esprime nelle memorabili parole con cui comincia la sua « *Fondazione* » (ediz. Vorl., pag. 16): « Non si può pensare nulla nel mondo, anzi anche fuori di esso, che possa venir tenuto per incondizionamento buono, se non una *buona volontà* ».

Con queste parole Kant pone due affermazioni egualmente importanti: in primo luogo che il valore morale è un valore assoluto: in secondo luogo che questo valore morale non consiste nei fini esteriori che la nostra volontà si può proporre, bensì in una certa di-

sposizione della volontà che noi dovremo meglio indagare in appresso, ma che fin d'ora possiamo con la coscienza comune designare come « buona volontà ».

Non soltanto i doni della fortuna, ma anche le qualità dello spirito più desiderabili, non sono beni per sè, perchè possono anche essere volti al male: ciò che li fa essere beni è la volontà buona. Così tutte le azioni esteriori, anche se apparentemente buone, non sono moralmente buone per sè, perchè possono essere il frutto di motivi interessati: come per esempio l'onestà del mercante che è onesto per convenienza o la virtù del virtuoso che è virtuoso per paura delle pene infernali. Ciò che rende buoni gli atti è l'intenzione morale, la volontà buona: i risultati esterni sono soltanto circostanze accessorie che la determinano in questo o in quel modo.

Quindi anche l'indifferenza dei risultati: il successo della volontà buona non ha importanza per il carattere morale dell'azione.

Nel sentimento dell'obbligazione morale noi ci troviamo perciò dinanzi ad una realtà che trascende la realtà empirica data dai sensi e costituita dall'intelletto, la realtà dell'esperienza e della scienza: una realtà per cui ci si impone a *priori* in modo assoluto, indipendente e inderivabile da ogni condizione empirica, una direzione della condotta.

È una semplice direzione, è come un lampo in una notte oscura: ma un lampo che ci rivela l'esistenza di un mondo luminoso della ragione ,al quale in fondo anche noi apparteniamo. Perciò, Kant chiama questo sentimento un fatto della ragione: un atto originario della ragione, che è nella sfera della ragione ciò che sono nell'esperienza i fatti empirici.

Ma perchè Kant trova questo « fatto » della ragion pura soltanto nella legge morale e non per esempio nella constatazione dei principii teoretici a *priori?* Noi lo

abbiamo già veduto: i principii teoretici *a priori* sono relativi all'esperienza umana: ed una visione intuitiva dell'unità delle idee ci manca. Invece noi abbiamo almeno *praticamente* la visione di quest'unità nella visione della legge che è l'operazione conforme a queste idee.

La constatazione della legge morale come qualche cosa di assoluto, cioè di razionale e perciò di trascendente la sfera sensibile, non è quindi la constatazione psicologica d'una necessità interiore, ma la constatazione d'una necessità razionale : è una specie di autoconstatazione della ragione, non una constatazione empirica. Quindi non ha senso la difficoltà che le si oppone: che cioè noi troviamo altri esempi di una analoga coazione assoluta della coscienza: quella che induce l'abitudine, l'istinto, l'educazione.

La difficoltà confonde la constatazione psicologica con la constatazione razionale. È facile vederne la differenza nel campo teoretico. L'illusione subbiettiva crea la stessa coazione teoretica che crea la conoscenza razionale d'un sistema di verità — dal punto di vista psicologico: ma forse che ciò decide quanto al valore? Anzi non è il non valore dell'illusione che si estende alla visione razionale: ma il valore di questa che si partecipa in minimo grado alla prima e ne fa una parziale verità.

Così vedremo essere della ragione sotto l'aspetto pratico. Dappertutto dove vi è un *dover essere* vi è già una scintilla di ragione: ma la ragione si rivela nella constatazione razionale del dovere: che non è solo l'obbligazione soggettiva sentita come assoluto, ma l'obbligazione compresa come assolutamente valida per ogni essere razionale. Nè avrebbe senso la stessa difficoltà se si volesse obbiettare che tuttavia anche l'obbligazione morale è un fatto psicologico e perciò rientra nella concatenazione necessaria dei fattori. Essa si risolve po-

nendola sotto l'aspetto teoretico: il fatto che la conoscenza è un processo psicologico non distrugge il valore della verità.

Questo è un punto della più alta importanza: la constatazione dell'esistenza di un imperativo categorico non è la constatazione di una legge cieca e misteriosa che a sè ci piega, è la constatazione che ciò che diciamo in senso assoluto verità, cioè valore universale e necessario, è sotto un altro senso dovere: e che mentre la nostra conoscenza è sempre solo un adattamento graduale alla verità assoluta, noi abbiamo sotto l'aspetto pratico nel dovere un contatto diretto con questa realtà assoluta che è verità e dover essere ad un tempo. È quindi una posizione metafisica in primo luogo: ed anche secondariamente un'esplicazione trascendente, religiosa, del fatto morale. È la posizione della legislazione morale come d'un *a priori*: d'un qualche cosa che ha la sua ragione e il suo fondamento in un'altra realtà.

Kant esprime talora questa verità col chiamare questa legge un principio *sintetico a priori*. Abbiamo qui un non troppo felice parallelismo con la ragione teoretica che tuttavia è facile comprendere. Le azioni impulsive possono essere assimilate ai giudizi sintetici a posteriori: la mia volontà è congiunta con il suo oggetto in questo caso da un rapporto psicologico dato dalla natura stessa della mia sensibilità: l'impulso cieco è ciò che li collega. Le azioni invece dettate dalla ragione, ma per fini egoistici, (gli imperativi ipotetici) sono analoghe ai giudizii analitici: sta dinanzi alla mente una regola: se tu vuoi diventar ricco, devi agire in un determinato modo; la mia volontà afferma (o nega) la premessa: come conclusione è dato analiticamente il suo atteggiamento. Invece nell'atto morale la mia volontà è congiunta con il suo oggetto da una necessità trascendente, che è bensì la rivelazione d'un'unità: ma

che a me s'impone solo come un vincolo assoluto, la cui ragione non sta nè in un impulso, nè in una regola concreta, bensì in una forma, in un'unità a priori: perciò Kant lo assimila ad una sintesi a priori. L'estensione analoga è giustificata: ma è una complicazione inutile.

Con questa posizione della legge morale come fatto originario della ragione in noi, Kant poneva un problema che egli non ha risolto: in che rapporto stanno la ragione teoretica e la pratica? Come mai la ragione che nel campo teoretico aspira verso l'unità della visione delle cose, determina nel campo pratico la legge? È la stessa attività? E se non è la stessa, quale rapporto vi è fra queste due esplicazioni di una stessa ragione?

Noi non vedremo chiaramente in questo problema se non quando avremo penetrato a fondo il fatto morale: ma possiamo già qui indicare la via della soluzione.

La parola *ragione* ha, come è noto, in Kant un senso ben preciso: designa nel campo teoretico la facoltà dei principii a priori. Essa ha per funzione di coordinare il materiale empirico dato dai sensi ed in questo l'attività sua ha due gradi. Come intelletto (*Verstand*) è la facoltà delle categorie che collegano i dati in un'esperienza universale valida. Come ragione in stretto senso (*Vernunft*) è la facoltà delle idee che aspirano a collegare tutta l'esperienza in una totalità assoluta e per questo mezzo non solo ci pongono dinanzi il fondamento trascendente, ma nell'uso regolativo danno all'esperienza la più alta verità sistematica possibile.

Nel campo pratico designa la facoltà di sottomettere il proprio agire a leggi aventi valore universale e necessario, cioè alle leggi morali. Il carattere comune, in ambo i campi è quindi in primo luogo questo: l'obbiettività. Essa introduce l'unità nel nostro conoscere come nel nostro agire, e non solo l'unità nel senso del-

l'individuo, ma l'unità nella comunità spirituale degli esseri razionali.

Una coscienza è conforme a ragione obbiettiva non solo quando crea in me la persuasione, (l'unità subbiettiva) ma quando crea la persuasione in tutti gli esseri razionali. Lo stesso si dica dell'agire buono.
Si capisce che questa comunità spirituale può essere tutta ideale.

Socrate era in disaccordo col popolo di Atene, ma d'accordo con un'umanità ideale superiore. Copernico non era in armonia col suo tempo: ma l'obbiettività era ugualmente dalla parte sua.

Ragione è quindi il nome collettivo di quelle funzioni spirituali superiori che elevano l'uomo verso una comunità spirituale con gli altri uomini, anzi verso una comunità spirituale ideale, che è il presentimento di un'unità.

Ora la questione non è se la ragione sia anche una facoltà pratica, perchè noi lo abbiamo già affermato: ma come **la ragione può essere teoretica e pratica?** Kant non fa che porre queste due attività l'una accanto all'altra. La ragione teoretica stabilisce ciò che *è*, il vero; la ragione pratica ciò che *deve essere*, il bene. Con la ragione teoretica determina a priori che l'Uno è; con la ragione pratica lo realizza. Questa è la distinzione che Kant prende sempre a punto di partenza. La ragione teoretica conosce; la ragione pratica è causa della realizzazione dei suoi oggetti. E questo è anche il modo con cui esso pone normalmente il problema.

La questione si riattacca, come è facile vedere, alla questione del rapporto del vero e del buono, della verità e del valore, e in un senso più vasto, del conoscere e dell'operare. In generale Kant è interpretato nel senso di una recisa separazione dei due campi: vi è da una parte la ragione teoretica con il regno della verità, dall'altra la ragion pratica col regno dei valori. Que-

sto dualismo sarebbe per sè stesso inesplicabile, e per più rispetti mostra d'essere insostenibile. Forse la verità non è essa stessa un valore e non entra nell'ordine dei valori? E se l'ordine dei valori è riconosciuto e stabilito dall'intelligenza, non è esso altresì vero? D'altra parte se la ragion pratica fosse qualche cosa d'indipendente dalla ragione teoretica, come potrebbero i suoi imperativi essere razionali?

La parola ragione vale originariamente solo pel campo teoretico, e l'applicazione al campo pratico è solo un'applicazione: anche Kant riconosce che ciò che deve essere ci appare tale solo perchè veramente è, e non potrebbe sussistere se non fosse anche la verità suprema. Vi deve quindi essere un'unità essenziale di ragione teoretica e di ragione pratica: noi possiamo scoprirla partendo dai gradi inferiori del conoscere e dell'operare.

Bisogna ricordare che ogni conoscenza è per sè anche un impulso: ma non perciò si realizza senz'altro; è l'inizio di una azione, non un'azione. Così ogni conoscenza razionale è l'inizio di una condotta razionale ma non la condotta stessa. Perchè la conoscenza razionale diventi anche condotta che cosa si esige? Che si ripeta, si imprima, diventi una cosa sola con la nostra natura.

Quando si dice che l'anima è un essere razionale non si dice che sia un quid altro che riceva in sè dei principii razionali, essa non è che l'insieme di questi principî nella sua unità vivente. Quando perciò un principio razionale, una visione razionale delle cose è talmente immedesimata con noi, da essere diventata il nostro modo d'agire, la nostra condotta è razionale, obbedisce alla ragion pratica. Il conoscere fonda perciò la nostra condotta, ma in modo diverso da quello che comunemente si crede.

Essa non è derivata dalla nostra conoscenza come

un sillogismo, ma è la conoscenza stessa diventata vita, personalità, attività. Tutto il nostro conoscere razionale ha per compito appunto di creare lentamente in noi questa personalità.

Le nostre sensazioni e rappresentazioni sensibili creano la nostra individualità e la nostra condotta sensibile, che risulta dai nostri impulsi. Naturalmente esse non la creano ab initio: noi portiamo già con noi tendenze ereditarie che sono la somma delle esperienze sensibili della specie. Ma le nostre rappresentazioni sensibili mettono in moto, come stimoli, queste tendenze: di più le modificano, ne creano lentamente delle nuove: in modo che la nostra condotta d'essere sensibile esprime praticamente la nostra rappresentazione sensibile delle cose. Ma come nella conoscenza sensibile si esige il sapere razionale (intellettivo e razionale) che è sapere universalmente valido, così nella condotta impulsiva si esige la condotta razionale, che ci dirige verso norme impersonali. Però qui dobbiamo distinguere due gradi, che corrispondono all'intelletto ed alla ragione.

L'intelletto non è che un'unificazione parziale dell'esperienza: solo entro questi limiti è universalmente valido; come per esempio quando si procede ad una sistemazione d'esperienze — che poi un punto di vista più comprensivo muta radicalmente. Ogni concezione intellettiva è posizione d'una realtà e perciò d'un valore: perciò inizialmente è attitudine pratica. Vi può essere quindi una condotta razionale condizionata ancora da un punto di vista subbiettivo: essa corrisponde agli imperativi ipotetici. La sistemazione della ragione è invece l'espressione più alta possibile d'una sistemazione assoluta: essa si è spogliata della soggettività: ad essa corrisponde una condotta obbiettiva, razionale: è la condotta veramente razionale, morale.

Prendiamo per esempio la considerazione della vita che un uomo può proporsi: può essere la visione di

tutta la propria vita e dell'ambiente da un punto di vista razionale, ma concentrato intorno al proprio io, che può dare una linea di condotta ben concatenata razionale, ma egoistica: per es. Napoleone. Ma generalmente la considerazione di questa vita nel suo tutto tende a sopprimere il punto di vista egoistico, a vederla *sub specie aeternitatis*: allora si ha una visione razionale d'altra natura, filosofica, che ispirerà una condotta filosoficamente fondata, impersonalmente valida e perciò (in qualunque senso si volga) morale. Anche qui non è l'individuo che crea con la sua riflessione la sua personalità: egli porta con sè nella sua mentalità una tradizione: la riflessione personale lo eleva a comprendere questa tradizione, a parteciparvi, a far sua questa vita: indi ad elevarla, a modificarla, trasmetterla. Ed ancora: come l'inizio della partecipazione alla vita razionale non è che il primo passo in una progressione infinita, così è della stessa sotto l'aspetto pratico: quando la vita razionale si è fissata incarnata nella personalità d'un individuo, allora comincia per lui la vita morale, che gli apre dinanzi un compito infinito. Ogni essere che partecipa alla vita morale, ha partecipato e partecipa quindi, sia pure sotto un aspetto limitatissimo ancora, ad una visione impersonale della realtà: o quanto meno porta in sè le impronte di questa partecipazione da parte della specie cui appartiene e la possibilità di farla anche attualmente propria. Non è certamente necessario costruire per questo un sistema filosofico!

Vi sono intuizioni razionali profonde, visioni che difficilmente troverebbero la strada ad una sistemazione astratta: ciò che del resto poco importa perchè questa sistemazione astratta non è che il mezzo di partecipare, approfondire questa potenza di visione razionale. È una visione che può essere negata a dei filosofi e aperta a delle creature umilissime: il vero segno della partecipazione della razionalità non è l'ostentazione esteriore

delle sue manifestazioni, ma la sua rivelazione naturale nella vita razionale pratica, nella vita morale. Naturalmente bisogna qui fissare nettamente il senso della parola « morale »: non confondere l'azione moralmente buona con l'azione istintivamente buona, sentimentale. Sono queste, gradi verso la moralità (come esprime la caratterizzazione di « buono »), ma non ancora vera moralità e perciò non ancora vera ragione.

Ora qual è in concreto questa visione razionale iniziale con cui incomincia la vita morale? Se noi prendiamo per es. uno Spinoza, non vi è imbarazzo nella risposta; ma in un uomo semplice e tuttavia veramente morale, qual è la visione concreta che si esprime in questa sua condotta?

Non bisogna naturalmente cercarla in alcune delle sue concezioni astratte, formazioni superficiali e in gran parte puramente verbali: non è necessario nemmeno che egli l'abbia mai portata a chiara coscienza riflessiva. Questa visione razionale è quella che Schopenhauer riconosce come corrispondente al sentimento della pietà: il senso della nostra identità con gli altri uomini, anzi in genere (in un grado più alto della moralità) con gli altri esseri viventi.

La prima idea accolta e vissuta dall'uomo è l'idea dell'uomo ma non l'idea astratta intorno a cui possono disputare i filosofi, bensì l'idea vivente a cui partecipiamo tutte le volte che leggiamo nell'essere altro da noi l'essere stesso del nostro io. Quest'idea non è che l'inizio della vita morale: e da questo inizio alla moralità del sermone sulla montagna è certamente ben lungo il cammino. Ma in ogni modo essa segna l'inizio della ragione teoretica, della visione teoretica, e della ragione pratica come realizzazione pratica: le quali ci appariscono così, dai loro inizii, come i due aspetti paralleli d'una attività in se stessa unica.

Per cogliere questo svolgimento unico della ragio-

ne nei suoi due aspetti paralleli bisogna naturalmente considerare l'individuo, non come isolato — perchè come essere razionale non può essere tale —, ma nella totalità spirituale di cui fa parte. Allora vedremo chiaramente come ciò che si dice la ragione pratica non sia che la realizzazione costante della ragione teoretica: ossia la ragione teoretica diventata natura, immedesimata, diventata viva ed operante.

E la ragione teoretica ci apparisce come l'attività che inizia, crea le vie della ragion pratica. Certamente il processo di autorealizzazione è un processo graduale: ai suoi inizii ha un minimo di realtà: è ancora sapere verbale o sapere esteriore, che può anche non realizzarsi e restare allo stato di attività tecnica: ma allora non è ancora vera e propria visione, conoscenza viva. Così può accadere anche nell'arte.

Questo concetto del rapporto fra ragione teoretica e ragion pratica, ci conduce a divergere sensibilmente in qualche punto dalla dottrina kantiana quanto al loro rispettivo valore e quanto al cosidetto primato della ragion pratica.

Noi non possiamo ammettere quella specie di carattere negativo riferito all'attività teoretica per cui essa giungerebbe solo, nel suo più alto apice, a riconoscere il carattere relativo del sapere empirico: mentre l'attività pratica ci metterebbe in contatto con l'assoluto.

Abbiamo già visto trattando della ragione, che essa in realtà ci conduce anche nel sapere ad un risultato positivo: all'affermazione d'una realtà trascendente, alla quale non possiamo riferire le categorie dell'esistenza, ma di cui in un più alto senso possiamo dire che solo veramente è. E vedremo che col sussidio della considerazione dell'attività morale, essa può costruirci una concezione di questa realtà trascendente: concezione simbolica ed inadeguata, ma che permette un'approssimazione che non raggiungerà mai il limite, che resterà

sempre una distanza infinita tra la realtà assoluta e la sua espressione simbolica.

Ma lo stesso vale anche della ragion pratica. Essa è una costruzione simbolica parallela della nostra attività sotto una legge formale: vale a dire, è un compromesso, un'approssimazione. Noi non raggiungeremo mai la perfezione intelligibile. Nell'uno e nell'altro aspetto quindi la ragione è una costruzione della nostra conoscenza e della nostra attività che aspira a rendere simbolicamente la nostra natura di esseri intelligibili.

In un senso continua certo a valere il concetto del primato della ragion pratica: nel senso che la conoscenza pura e semplice, che non si traduce in vita ed in azione, non ha alcun valore. Questa è la conoscenza che « gonfia »; la cultura superficiale e vana che può sussistere senza la moralità. Tutto il sapere esteriore, tutte le più sottili speculazioni restano puramente un sapere tecnico, che ha un valore solo quando è tradotto in valori di attività e di vita. Quindi un'umile coscienza può, quanto al sapere esteriore, essere infinitamente inferiore e nello stesso tempo essere ben più alta quanto al sapere essenziale e vitale: quel sapere che è negato all'orgoglio del mondo ed è concesso agli umili ed ai semplici di cuore.

E perciò la misura del valore di una personalità, anche da questo punto di vista, non ci è dato da ciò che sa, ma da ciò che è e fa: questo è la vera traduzione del suo sapere interiore. E perciò ancora non vi è sapere, filosofia, grandezza intellettuale senza moralità: questa è il segno esteriore di quel fondamento interiore senza del quale non vi è sapienza. Tutte le curiosità intellettuali, tutte le ostentazioni dottrinali, non hanno nessun valore; il timor di Dio è il principio della sapienza in questo vero senso — che la profonda e vera rettitudine nell'operare è l'unico e necessario segno di quel-

la potenza d'intuizione interiore che, anche se non tradotta ancora in pensieri concreti e in parole, è l'indeclinabile condizione di ogni vera sapienza più alta.

Il dualismo tra ragion pratica e ragion teoretica si risolve perciò in una concezione più profonda, in una unica linea di svolgimento. Le prime e più universali sintesi della ragione sono quelle che hanno dato origine alla vita morale e che operano ancora in noi come ragion l'ulteriore svolgimento della stessa attività e tende anch'essa a diventare pratica. La ragione pratica realizza un valore assoluto perchè la ragione teoretica è anche essa nello stesso senso una facoltà dell'assoluto.

Kant assegna tuttavia alla ragione anche un'attività inferiore e preparatoria. Quando noi vogliamo un fine, noi dobbiamo volere anche i mezzi ad esso adatti: la regola la quale prescrive che se si vuole un certo fine, si deve volere anche certi mezzi, è una regola che vale obbiettivamente, ma sempre in dipendenza del fine: questo fine può essere anche solo un fine presentato dall'impulso e non è quindi necessariamente voluto. L'attività della ragione si esplica perciò qui in modo puramente condizionato, ipotetico, cioè subordinato ad un fine sensibile: la ragione è ancora qui l'ancella del senso.

Kant attribuisce alla ragione quest'attività perchè secondo lui ogni regola esprimente una necessità deriva sempre dalla ragione. Vero è però che la necessità qui dipende dall'arbitrio del soggetto dal quale dipende se debba essere posto o non il fine. Quando si dice ad alcuno che deve lavorare e risparmiare per non soffrire nella vecchiaia, questo è un giusto precetto pratico. Ma è in mia balìa il pensare alla vecchiaia: io posso anche pensare di non invecchiare o prevedere con altre risorse, Perciò, posto che io voglio provvedere alla mia vecchiaia è ragionevole che io debba lavorare.

Mentre invece il precetto razionale puro, cioè il

precetto morale, vale incondizionatamente. Che io non debba mentire è una regola che non dipende da alcun mio fine, ma vale per sè, per tutti, sempre.

Questa è la famosa distinzione degli *imperativi ipotetici* dagli *imperativi categorici*. I primi sono gli imperativi della ragione condizionata ancora dal senso, non sono vere leggi: l'imperativo categorico è una legge.

Si potrebbe contestare che all'attività esplicitantesi negli imperativi ipotetici si debba dare il nome di ragione. In verità essa abbraccia tutte le sfere dell'attività pratica e tecnica che antecede la vita morale: ed è il parallelo pratico dell'attività teoretica dell'intelletto.

Come l'intelletto stabilisce dei sistemi limitati di concetti, determinati essenzialmente dal materiale empirico, e la forma che esso vi aggiunge non ne muta sostanzialmente la natura empirica; così la volontà intellettiva stabilisce dei sistemi limitati di fini, diretti sempre essenzialmente verso una finalità prima empirica, alla quale essa subordina, come mezzi, gli altri fini.

È questo il regno — teoreticamente — della conoscenza scientifica del mondo — e praticamente — del dominio intelligente, dell'attività concatenata e intelligentemente diretta.

Ma se per ragione s'intende la facoltà dell'assoluto, non vi è qui ancora niente che richiami la ragione: il valore obbiettivo dei precetti ipotetici è analogo al valore obbiettivo dell'esperienza e dei suoi concetti.

Teoreticamente la ragione comincia solo con l'intuizione inadeguata e simbolica quanto si vuole di un principio assoluto: ad essa è parallela l'attività incondizionata, la legge morale.

Capitolo XIV.

L'AUTONOMIA

Arrestiamoci ora a determinare alcune conseguenze di questo principio: che l'imperativo morale è un imperativo assoluto della ragione. Questo imperativo deve allora essere un imperativo autonomo, cioè fondato esclusivamente sulla natura della ragione stessa; non deve dipendere da un interesse, vale a dire da un piacere, da un'inclinazione, ecc.; perchè allora cesserebbe, come ogni volontà empiricamente determinata, di avere quel valore assoluto che noi gli abbiamo riconosciuto. Di questo vedremo in altro momento. Ma non deve nemmeno dipendere da una volontà estranea, da un essere esterno alla ragione stessa, poichè dovremmo chiederci: perchè la ragione si piega a questa volontà? Se vi si piega razionalmente, ciò è perchè essa la giudica e la trova conforme alla sua legge: la vera legge è allora nella ragione, non nella autorità esterna.

Il dovere è per noi certo una servitù, una dipendenza, ma della nostra parte sensibile: la legge, ciò che ci sottomette al dovere, deve essere una legge immedesimantesi con la ragione; vale a dire la nostra volontà morale è essenzialmente autonoma: è qualche cosa in noi che impone la legge alla natura sensibile, ma

non la riceve perchè è essa stessa la legge. Ciò ha per noi una gravissima conseguenza; che, se anche noi non siamo la ragione perfetta, noi non possiamo elevarci ad essa che per mezzo della nostra ragione e coi mezzi della ragione: e che qualunque pretesa d'una autorità esteriore non riconosciuta dalla nostra ragione come ad essa conforme, è contraria alla morale stessa. È la condanna della morale dell'autorità sotto qualsiasi forma: la proclamazione che noi dobbiamo cercare la legge in noi stessi; certamente non nel nostro individuo in quanto isolato nella sua soggettività ma nel nostro essere razionale, che come la verità è creazione personale e tuttavia nel tempo stesso riconoscimento d'una legge obbiettiva.

Questo problema è ben antico nella storia della filosofia: basta ricordare l'Eutifone di Platone e il suo problema: il bene è tale perchè è voluto dagli Dei od è voluto dagli Dei perchè è bene? Kant risponde: se il bene morale è qualche cosa di assoluto, cioè di universalmente e necessariamente valido esso è qualche cosa di razionale: se è qualche cosa di razionale non può dipendere da una volontà ad esso esteriore, perchè allora non sarebbe più ragione. Anche se fosse un imperio razionale, ma accettato perchè imperio e non perchè ragione, cesserebbe di essere essenzialmente ragione, cesserebbe di essere bene morale. (Dato quindi che vi fosse ragione di distinguere gli Dei dal bene, dovremmo dire che gli Dei vogliono il bene perchè è bene, cioè ragione, e non inversamente). Ed anche noi dobbiamo volere il bene come bene, cioè come qualche cosa di razionale, che è voluto appunto perchè da noi è riconosciuto come razionale, non come qualche cosa che ci è imposto e che solo in via secondaria riconosciamo essere anche razionale. Colui che opera moralmente per ubbidienza verso un essere altro da sè, o opera per ubbidire ad altri, ma in realtà ubbidisce alla propria legge, od opera

puramente per autorità ed allora opera per spirito servile, per paura o per speranza, cioè non opera moralmente.

Questa affermazione della necessaria autonomia della coscienza morale è vera e profonda. Tuttavia l'antitesi che essa stabilisce fra la morale dell'autonomia della ragione e la morale teologica, non è così recisa come a prima vista appare.

Certo se per Dio intendiamo un essere mitologico di cui vale il *sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas*, l'opposizione sussiste nel suo pieno. Ma se per Dio intendiamo l'unità trascendente che è anche il principio di ogni unità e d'ogni legge, è chiaro che la legge morale è una cosa sola con la legge divina. Quella specie di esigenza interiore o, se vogliamo, d'aspirazione a realizzare un ordine, una legge, che noi diciamo legge morale, è l'aspirazione a realizzare un ordine che ha il suo fondamento in Dio e che perciò appunto si rivela a noi come ragione: ma noi non abbiamo altro fondamento per conoscere quest'ordine divino che la ragione e seguiamo la ragione sapendo di seguire con ciò la volontà divina.

La ragione non è infatti qualche cosa di subbiettivo, di arbitrario: essa ha il suo ordine obbiettivo e superindividuale come lo ha la verità. Quindi la morale dell'autonomia nega solo l'arbitrio divino legato a certe prescrizioni, a certe rivelazioni non fondate sulle leggi essenziali della nostra ragione: ma è ben lungi dall'opporre la ragione a Dio. D'altra parte la morale teologica in genere, quando abbia veramente carattere filosofico, fonda la legge sopra un ordine divino delle cose che non dipende dall'arbitrio di alcun essere e che perciò si rivela infallibilmente all'anima umana senza bisogno d'alcuna rivelazione esteriore, d'alcun codice. Wolff scrive: « Le azioni libere degli uomini sono buone o cattive in se stesse e per se stesse: non è dalla vo-

lontà di Dio che ricevono questo carattere. Se fosse possibile che non vi fosse alcun Dio e che la concatenazione attuale delle cose potesse sussistere senza di lui, le azioni libere degli uomini resterebbero così buone o cattive come sono » (*Gedanken v. d. Meschen Thun und Lassen*, 1720, p. 6).

L'assurdo nasce solo quando l'ordinamento divino delle cose non è fatto noto all'uomo solo per la coscienza morale naturale, ma anche e in un grado più alto per una rivelazione soprannaturale che può essere in contrasto con la stessa legge della coscienza morale: il caso di Abramo nel sacrificio d'Isacco. Ossia quando si dice: la legge universale è ragione: ma è una ragione che può essere altro da ciò che si svela a noi nell'universale ragione umana: e si rivela a noi per mezzi meravigliosi, straordinarii che non hanno nulla a vedere con la ragione. Ma una volta che si è abbandonato il terreno della nostra ragione, che senso ha ancora il dire che la volontà di Dio è ragione? Con quale autorità si vuole imporre a noi questa rivelazione superiore se è abbandonato il mezzo solo per cui gli uomini possono acquistare una convinzione comune, la ragione?

In fondo bisogna abbandonare il terreno della ragione e fondare la morale sulla tradizione o sul sentimento: che se non sono accolti per virtù di ragione, non hanno valore razionale e perciò non hanno nemmeno valore morale, non costituiscono una legge. Questo è il principio che già C. Wolff difende nel suo discorso sulla morale dei Cinesi, che gli costò la cattedra di Halle: nel quale sostiene che la morale ha per noi il fondamento suo nelle leggi essenziali della nostra ragione e non su alcuna rivelazione positiva.

Come alla morale autoritaria teologica, la morale autonoma si oppone per la stessa ragione, ma in altro indirizzo, contro la morale edonistica in genere, che pone il principio della morale nella soddisfazione d'un

impulso o d'un sentimento che ci attira verso un oggetto piacevole. Nella sua forma più comune la morale edomistica pone come principio la felicità: la moralità è una specie d'arte, di saggezza pratica, d'abilità, che ci fa evitare le attrazioni pericolose del senso, ci fa qualche volta rinunziare per avere più e meglio in appresso, ma che in fondo riesce ad una soddisfazione dei nostri impulsi tale da farci conseguire il massimo del piacere col minimo dolore. Il fine della vita morale in questo caso, anche se la ragione interviene a regolare e dirigere, è sempre in un qualche cosa di sensibile, in un oggetto che appreso per mezzo dei sensi produce in noi uno stato di piacere o di soddisfazione: perchè questo stato di piacere dipende non da noi, ma dall'oggetto.

La prima considerazione che Kant oppone all'edonismo nelle sue varie forme è questa: che la coscienza morale distingue nettamente la moralità dall'abilità pratica, sia pure la più raffinata. L'attività della ragione messa a servizio dell'egoismo sia pure il più delicato e lungimirante (come nell'utilitarismo collettivo) è sempre in fondo ancora un'attività egoista: è, qualunque ne siano i risultati, perciò separata da un abisso dalla vera attività morale. Si confronti la condotta d'un padre verso i figli dall'uno e dall'altro punto di vista. Ciò risulta chiaramente dalla diversità del sentimento che produce in noi l'aver agito immoralmente da quello che proviamo quando ci accorgiamo d'aver agito contro il nostro interesse, contro il nostro prestigio.

Una seconda considerazione è che il principio della felicità non può dare origine a leggi di valore assoluto: ciò che, secondo il testimonio della coscienza, è un carattere inseparabile dalla legge morale.

Anzitutto la felicità, il piacere, sono soltanto nomi generici d'uno stato sentimentale che nei diversi individui è prodotto da diversissimi oggetti: quindi poichè

ciò che determina in modo essenziale il detto stato di piacere sono precisamente questi oggetti, una legge in questo caso è impossibile. Si avrebbe un'infinità di precetti pratici varii per ogni individuo secondo la diversità dei suoi bisogni, dei suoi gusti e della sua particolare sensibilità. Ma anche dato che vi fosse tra gli uomini una certa concordia circa ciò che in essi produce piacere o dolore e quindi cira i mezzi di conseguire il primo e di evitare il secondo, un simile complesso di leggi pratiche sarebbe sempre ancora un complesso di consigli fondati sull'esperienza: i quali, non solo dovrebbero continuamente concedere a ciascuno un'infinità di eccezioni per adattarsi alle sue inclinazioni particolari, ma non potrebbero mai costituire leggi *a priori*, perchè fondati interamente sull'esperienza anche se questa sia l'esperienza secolare dell'umanità. La legge morale invece comanda a tutti senza eccezione e senza riguardo a ciò che avviene od è avvenuto: essa è un principio razionale che si concreta poi in un senso o nell'altro secondo le condizioni empiriche, ma che trae il suo valore come legge da sè e non ha nulla da vedere, sotto questo riguardo, con alcuna condizione empirica.

Una terza considerazione è che se la legge morale fosse una legge d'abilità, essa sarebbe inconciliabile con l'esigenza che essa impone a ciascuno: perchè il sapere che cosa si esige per la prudenza, la feliciià, è spesso cosa oscurissima; ed il realizzarlo non è spesso in potere nostro. La legge morale presuppone invece che ciascuno conosca in modo immediato qual'è il suo dovere e possa compierlo: il che vuol dire che è indipendente dall'abilità, dalla sagacia e dalla potenza esteriore dell'individuo.

La teoria precedente rappresenta l'edonismo nella sua forma più grossolana: la felicità è fatta consistere nel piacere che causa in noi l'acquisizione o il possesso

di determinati oggetti sensibili e perciò in fondo identificato con essi, quasi essi fossero il piacere materiato e sempre presente in potenza: il denaro, gli oggetti di lusso, i cibi delicati, ecc. Ma una coscienza raffinata non può non avertire subito che questa identificazione è del tutto subbiettiva: che il piacere non inerisce necessariamente agli oggetti che il volgo considera come i beni della vita: che piaceri più delicati e intensi possono inerire ad oggetti che il volgare considera con indifferenza: per esempio i libri, le cose d'arte, ecc.: anzi anche ad oggetti ed atti che per il volgare sarebbero il contrario del piacere, per es. alle azioni morali, alle rinunzie. La felicità è quindi trasportata dagli oggetti nel soggetto: il bene supremo è sempre quello stato sentimentale di piacere o di soddisfazione interiore in cui la nostra volontà trova come il suo riposo, ma questo è fatto dipendere più dal soggetto che dalla presenza di determinati oggetti: è già riconosciuta in certo modo l'indipendenza del soggetto e il suo diritto a servirsi del mondo delle cose esterne solo come di uno strumento per creare in sè quello stato di serenità, in cui risiede la vera felicità.

Questa forma più elevata di edonismo che noi possiamo chiamare *eudemonismo* per il fatto stesso che non fa più dipendere necessariamente il piacere dai beni esterni, ma lo trova nel soggetto e nelle sue attività, è naturalmente tratto a distinguere dai piaceri che vengono per via dei beni esterni, i piaceri più elevati e più rari che ci vengono dalle attività superiori del soggetto, per es. dall'arte, dalla moralità, ed anzi a far consistere la felicità in una dedizione esclusiva o almeno prevalente a questi piaceri più delicati.

Supponiamo un epicureo così raffinato da porre il piacere solo nei piaceri morali: in che differisce la sua morale dalla morale di Kant? Che l'uomo morale secondo Kant segue in primo luogo la legge perchè ra-

gione, e solo in via secondaria gode della serenità dell'uomo giusto; che l'epicureo invece ricerca questa serenità e solo in via secondaria seguirà la legge per conseguirla sempre.

Ora Kant oppone a questa teoria che essa si aggira abitualmente in un circolo vizioso. Generalmente si parla del piacere della virtù rivestendo già questi piaceri più delicati dell'aureola che hanno la moralità, la virtù, per dire poi: sta bene che questi sono i valori supremi, ma essi sono praticati non per sè, bensì per la soddisfazione che danno.

Ora bisogna avvertire che una virtù praticata non per sè, ma per la soddisfazione che dà, non è più virtù, non è più niente indipendentemente da questa soddisfazione. Bisogna allora dire: vi sono delle linee di condotta, le quali danno origine a piaceri più delicati, intensi, sicuri, durevoli che non ogni altro: perciò questi modi di condotta sono considerati come doverosi e detti virtù. Ma allora sotto questa forma la virtù è negata: la coscienza morale si ribella a questa equiparazione della virtù e del piacere, sia pure questo il più delicato e il più nobile. Non è vero che l'uomo virtuoso opera per il piacere o per la serenità che accompagna la virtù: nell'attrazione che potesse su di lui esercitare questo stato egli non può riconoscere una legge razionale assoluta. Per quanto più il piacere sia come epurato e sublimato nei più nobili sentimenti, vi è sempre un abisso tra la vita del senso e la ragione.

L'apparire della vita razionale nella moralità crea anche un'orientamento del senso che si traduce in un sentimento di riverenza, di serenità e di soddisfazione interiore: ma questo sentimento non è più che una concomitante dell'atto morale: la sostanzialità essenziale dell'atto morale non è più nel senso. In questa contrapposizione della morale autonomica kantiana alle varie forme di morale eteronomica e in particolare a quelle

che subordinano la legge dell'agire ad oggetti o condizioni dell'esistenza sensibile, noi possiamo pertanto fare astrazione dalla questione psicologica del rapporto del piacere con la volontà: questione che non potremmo qui risolvere senza addentrarci in complicati problemi psicologici. Il punto essenziale è per noi questo: che l'origine della legge morale non può essere cercata in nessuna determinazione empirica, in nessun fine dell'essere sensibile come tale.

Nelle prime pagine della *Fondazione* (ediz. Vorl. pag. 12) Kant aggiunge anche questa osservazione: che se la moralità avesse per fine nell'uomo la conservazione e il perfezionamento dell'essere empirico noi dovremmo vedere in essa qualche cosa di inutile, anzi di contrario all'economia della natura: a ciò la natura avrebbe provveduto assai meglio per mezzo dell'istinto.

La riflessione della ragione toglie anzi all'uomo la facoltà di godere serenamente: e coloro che seguono l'istinto ed amano il benessere naturale hanno una specie di odio istintivo per la ragione, ciò vuol dire che la ragione deve servire a qualche cosa d'altro, introduce nella vita un valore nuovo e autonomo, la volontà morale che è sopra la natura.

D'altra parte nessun fine sensibile, nessuna esperienza individuale o collettiva potrebbe fondare il valore assoluto della legge morale. L'idea del dovere si presenta a noi come una necessità ideale, universale ed obbiettiva: ora nessuna esperienza potrebbe fondare un'esigenza di questo genere.

Non possiamo nemmeno dire che essa si fondi sull'esperienza delle azioni morali che vediamo compiere: perchè mai forse una vera azione morale fu compiuta così perfettamente come la legge lo esige. E d'altra parte noi non potremmo accogliere in noi l'efficacia dell'esempio dei fatti empirici, se non ci fosse già in noi

un principio d'apprezzamento che non viene dall'esempio.

La legge morale ha pertanto un'origine del tutto *a priori*: è un atto della ragione, una rivelazione della natura razionale in noi che asservisce a sè la nostra natura sensibile, ma che in sè non può essere asservita da alcunchè d'altro. Da questo carattere della legge discende una conseguenza paradossale in apparenza: che il concetto fondamentale sulla morale non è quello di *bene*, ma quello di *legge*.

Senza dubbio quando la legge razionale della volontà ci prescrive una data linea di condotta, questa ha sempre di mira un atto concreto e perciò (in lato senso) un oggetto: che è pertanto un bene. Però in quanto oggetto è sempre qualche cosa di sensibile: quindi non è qualche cosa di puramente razionale, non è qualche cosa che possa determinare una legge. Un'azione morale è senza dubbio diretta sempre verso un oggetto, ma questo non è che l'occasione e il fine prossimo e relativo dell'azione morale; il suo fine ultimo, la sua legge trascende l'oggetto.

Se si commette l'errore di fissare in un oggetto esteriore all'io nostro il fondamento della legge, non è possibile fissarne il rapporto con noi altrimenti che per mezzo della sensibilità: perciò in ultimo il fondamento della legge è posto nel piacere o nel dolore. Nè la cosa muta sostanzialmente d'aspetto anche se l'oggetto non è un bene sensibile immediato ma un bene razionale, nel senso che è qualche cosa di utile, di conveniente per la nostra felicità (cioè ancora per i nostri fini sensibili). In fondo la ragione qui serve solo come strumento: il fine ultimo è sempre lo stesso.

Non è possibile perciò determinare la legge per mezzo di principii materiali, di oggetti, di « beni »: è anzi la legge che determina i beni. Questo significa in

fondo che nessuna realtà concreta può essere il fine nostro ultimo: questo giace al di là del sensibile e si rivela a noi solo per la sua azione formale nella legge della ragione: la ragione è la forma per eccellenza, è la più alta immagine di Dio.

Capitolo XV.

IL CARATTERE FORMALE

Questo ci conduce a comprendere perchè la legge morale non può essere, secondo Kant, che una legge puramente formale. Un punto di partenza è dato a noi, come si è veduto, dal riconoscimento del dovere come valore pratico assoluto, come esigenza che si impone alla coscienza nostra praticamente con quella medesima necessità ideale con cui si impongono teoreticamente le verità supreme della ragione.

Questo carattere del dovere ne fa un *a priori* pratico e quindi esclude che possa dipendere da condizioni sensibili esterne poste fuori del nostro arbitrio e dal rapporto di queste condizioni con la nostra volontà, che è dipendente dal senso e perciò subbiettivo ed accidentale. Questo è ciò che Kant esprime quando afferma l'*autonomia* della coscienza morale.

Si ponga per esempio come oggetto del dovere l'osservanza (servile) della volontà di Dio o la perfezione spirituale dell'umanità. In questo caso il dovere presupporrebbe in primo luogo che io possa avere notizia della legge divina rivelata (dalla quale non possono escludere circostanze invincibili di tempo o di luogo) o possa cooperare alla perfezione spirituale collettiva (ciò che non è, almeno egualmente, nella possibilità di tut-

ti). Presupporrebbe in secondo luogo che io avessi un interesse a seguire la volontà di Dio od a promuovere questa perfezione: interesse che nel caso migliore sarà interesse a seguire la volontà di Dio od a promuovere una inclinazione soggettiva. Come può allora proporsi a noi col carattere di legge assoluta, di ordine razionale necessario un'attività condizionata da circostanze così accidentali ed irrazionali? Il carattere razionale della legge esclude perciò che ad essa sia essenziale alcun fine esteriore, alcun oggetto: la bontà morale dell'azione diretta verso un certo fine non dipende dal realizzare o non questo fine, ma da un carattere inerente all'azione stessa, ed è quello appunto per cui la diciamo buona. Ma se noi facciamo astrazione dagli oggetti materiali del dovere, in quanto non concorrenti essenzialmente nella determinazione della volontà morale, che cosa ci resta? Ci resta una data modalità interiore, una disposizione particolare del volere, applicabile ai più varii oggetti, una *forma* della volontà. Il che vuol dire che laddove le tendenze sensibili sono determinate ed essenzialmente caratterizzate dal loro oggetto materiale, le volontà morali non sono determinate e caratterizzate essenzialmente dai loro oggetti materiali e dall'azione che esse esercitano sugli stessi ma dalla loro forma, da ciò che esse, in rapporto a qualunque oggetto aspirano a realizzare un carattere della volontà, la volontà morale.

Kant formula questa conseguenza nelle tre tesi fondamentali con le quali si apre la sua *Critica della ragion pratica.*

I) Tutti i principii pratici che presuppongono un oggetto dell'appetizione come determinante della volontà, sono empirici e non possono dare una legge pratica. (Parag. 2).

II) Tutti i principii materiali cadono sotto il principio della felicità, ossia dell'egoismo (Parag. 3).

III) Perchè un essere razionale possa pensare le sue massime come leggi pratiche universali, bisogna che per esse la volontà sia determinata non materialmente, ma formalmente (Parag. 4).

Il dire che la legge morale non può essere che un principio formale, ha esposto in ogni tempo la morale kantiana ad una obbiezione in apparenza invincibile: che essa pone la legge come qualche cosa di vuoto e di inafferrabile, come una astrazione formale di cui sarebbe incomprensibile l'efficacia.

È una vecchia obbiezione opposta già dai primi recensenti avversari e ripetuta da Schleiermacher, Hegel, Schopenhauer, Herbart, fino ai più recenti. « Qual'è il contenuto di questa legge? Qui siamo nuovamente dinanzi all'assenza di ogni contenuto. Perchè la legge non dovrebbe essere altro che l'identità, l'accordo con sè stessa, l'universalità... Ora l'universalità che non si contraddice è qualche cosa di vuoto, che nè nel campo pratico, nè nel teoretico, non arriva mai a costituire una realtà » (*Hegel*, W. XV, 591, n.).

In realtà, si dice, la legge morale implica sempre un fine materiale. Essa presuppone una società di esseri razionali, ciò che è evidentemente dato dall'esperienza.

Di più presuppone nello spirito la presenza di finalità concrete, d'aspirazioni positive verso dei fini evidentemente non contenuti nella pura forma della razionalità. Come si può dire allora che la legge morale abbia un carattere puramente formale? Bisogna ricordare qui la distinzione che si è già posta fra i precetti morali concreti e la legge morale nella sua purezza. Certo un precetto morale è sempre un precetto morale concreto: cioè consta di materia e di forma: noi diciamo appunto che l'elemento essenziale di ogni precetto è questa forma. Ed è un dimenticare l'importanza che ha nella filosofia kantiana la forma, l'opporre che

un precetto puramente formale è vacuo ed inconsistente.

Certo la legge morale non si pone mai come pura forma: anche i concetti a priori senza le intuizioni sono vuoti. Ma come nella conoscenza ciò che dà ordine e consistenza al conoscere è l'elemento formale, che pure per sè solo è vuoto, così nell'agire è la forma che dà il valore e il carattere alla massima secondo cui si agisce. Quindi l'elemento materiale, concreto è necessario all'estrinsecazione della volontà morale, ma non entra in ciò che essenzialmente la costituisce, che è la pura forma.

È anzi appunto questa distinzione tra l'elemento materiale e il formale, è questa posizione dell'elemento formale come solo essenziale, che permette di considerare la varietà delle leggi morali concrete nei variii popoli e nei varii tempi senza vedervi una contraddizione al carattere assoluto della morale. Un uomo, si è detto, allevato in un covo di ladroni, in mezzo alle leggi della società cui ha sempre appartenuto potrebbe trovar morale il rubare per la propria collettività: non è dunque la morale qualche cosa di puramente relativo?

Senza dubbio l'idea del dovere si realizza per tutti gli uomini in circostanze diverse: in questo senso è relativa. Ma questa realizzazione relativa risulta dall'attuazione di una legge in sè assoluta, puramente formale, in circostanze diverse e relative: onde essa è bensì relativa alle circostanze, ma implica un criterio assoluto più o meno esplicito e si dispone in una gradazione di valore che è assoluto. Così come per la verità nel campo teoretico ogni uomo ha la sua verità: ma l'ideale di questa verità relativa è la verità assoluta della ragione che è il loro limite ed il loro criterio ad un tempo.

Ma d'altra parte sarebbe vano voler formulare que-

sta legge formale come il riassunto dei nostri doveri e volerne derivare il sistema dei doveri concreti. È vero che Kant in molti passi si esprime come se realmente, trovata la formula che esprime questo carattere formale della legge, se ne dovesse dedurre i fini concreti della moralità: ed in altri contrappone agli impulsi ed alle volontà sensibilmente determinate la volontà morale come assolutamente pura da ogni elemento empirico. Ma si tratta anche qui d'inesattezza d'espressione: Kant confonde l'imperativo categorico puro con gli imperativi categorici concreti. Anche qui soccorre il confronto con l'attività teoretica.

Il principio di causa ordina le rappresentazioni nella connessione causale scientifica: e ad esso è dovuta questa connessione, base dell'esperienza: ciò non vuol dire tuttavia che dal principio puramente formale della causa debbono essere derivati i collegamenti causali particolari.

Le leggi particolari della natura concernenti fenomeni empiricamente determinati non possono venire derivate integralmente dalle categorie, benchè nel loro insieme siano subordinate ad esse.

Del resto basta richiamare la dottrina di Kant circa la volontà: ogni volontà ha sempre un oggetto, un fine materiale: quindi anche il valore morale è sempre l'applicazione della legge formale ad una materia del volere. Perciò volendo nella morale applicata tracciare genericamente i doveri dell'uomo, bisogna presupporre la vita sensibile dell'uomo con i suoi fini sensibili in modo generico, ed applicare in ogni campo la legge formale: la risultante è il dovere concreto.

Onde nella *Metafisica dei costumi* « Dottrina del diritto », ediz. Vorl., pag. 18) Kant scrive: « Noi dovremo spesso prendere per oggetto la natura particolare dell'uomo che è nota solo per esperienza, per mostrare in essa le conseguenze che si possono trarre dai principii

morali generali: senza che perciò si detragga alla purezza di questi ultimi o se ne metta in questione l'origine a priori ».

Il fatto, che la materia sensibile della legge morale è tolta, come è inevitabile, dall'esperienza, non detrae perciò punto alla sua purezza formale. Nell'atto non morale questo elemento materiale è il vero determinante: la ragione è asservita al senso. Nellatto morale invece, sebbene sia diretto anche esso verso un oggetto, il vero determinante è il momento formale della volontà: l'oggetto che ne è il fine concreto non fa che esprimere in condizioni empiriche particolari quell'unica legge in sè indipendente da ogni condizione empirica, che è la legge formale del dovere.

Capitolo XVI.

IL CARATTERE FORMALE COME UNIVERSALITA'

Ora, quale è questa forma che costituisce la buona volontà; che, qualunque sia l'oggetto materiale, caratterizza la volontà morale? La risposta di Kant non è tanto lontana, quanto appare, dalla soluzione generalmente adottata: la volontà è morale quando si accorda con le volontà degli altri uomini e costituisce con esse una specie di volontà universale unica. Vi è una specie di costituzione sistematica delle nature pensanti secondo leggi puramente spirituali, in modo che ne risulta un'unità morale comune: come vi è una costituzione dell'universo materiale per virtù dell'attrazione in modo che ne risulta un'unità, un ordine: il senso della nostra dipendenza da questa volontà universale sarebbe il sentimento morale. Questa è anche la concezione che Kant volge in breve nei suoi « *Sogni di un visionario* ». La sua concezione definitiva non fa che determinare meglio questa soluzione in un indirizzo razionalistico e trascendente.

Ed ancora: la ricerca che Kant qui intraprende non ha per fine di sostituirsi alla coscienza morale comune che ha sempre dinanzi agli occhi in concreto questo criterio, anche se è incapace di formularlo in astratto.

Essa ha per fine di metterlo in evidenza dinanzi alla riflessione critica: così essa compie l'opera propria della filosofia che è di penetrare ogni fatto nella sua più profonda realtà mettendolo in relazione con il complesso di tutto il reale; il che non toglie che con ciò essa concorra anche a fortificare, chiarire, precisare la ragion pratica comune, difendendola contro i sofismi del senso e contro le illusioni compiacenti con le quali spesso noi immaginiamo noi stessi.

La legge morale, abbiamo veduto, è una legge assolutamente razionale e perciò a priori, indipendentemente da qualunque condizione empirica, sebbene realizzantesi necessariamente nelle più diverse condizioni empiriche: quindi puramente formale, cioè esprimentesi in una determinata forma, in un'atteggiamento della volontà, che è quello per cui diciamo che essa è una volontà *buona*. Ma la razionalità, anche se non può venir da noi determinata nel suo essere ultimo, è per noi caratterizzata da questo: che essa vale in modo necessario per tutti gli spiriti razionali. Qualunque sia perciò il fine verso cui la nostra volontà è indirizzata, esso è buono quando ha il carattere dell'universalità razionale (universalità di diritto, non solo di fatto): in altre parole quando la norma che essa segue ha il carattere di una volontà della ragione universale.

Il carattere della bontà non dipende dai suoi effetti esteriori che potrebbero essere anche prodotti da altre cause e potrebbero anche mancare: è un carattere interiore, formale che noi non possiamo determinare altrimenti che col dire che essa è una vera legge, cioè ha il carattere di una volontà razionale, universale.

La domanda che noi ci muoviamo quando ci chiediamo se la nostra volontà è moralmente buona può anche essere tradotta in questa: traducendo la mia azione in una massima, in una norma generale, potrebbe essa venire approvata da una ragione universale che unifi-

casse in sè tutte le volontà umane in quanto volontà buone?

Con questa traduzione noi abbiamo senza dubbio fatto un gran passo innanzi: ma le difficoltà sono ben lungi dall'essere scomparse: come possiamo noi riconoscere se una nostra massima può o non può conciliarsi con la volontà razionale universale? Le spiegazioni di Kant in questo punto non sono chiare ed hanno dato luogo ad obiezioni numerose e fondate.

Perchè, dice Kant, la massima del nostro agire possa venire riconosciuta razionale, noi dobbiamo poter volere che essa diventi una legge generale. Ora, vi sono delle azioni, la cui massima così elevata a legge generale, condurrebbe già per sè sola ad una contraddizione interiore. Kant dà come esempio il mentire e l'appropriazione d'un deposito. Evidentemente se il mentire, il mancare alla promessa fosse elevato a legge generale, ciò toglierebbe ogni senso al promettere: il promettere sarebbe un atto logicamente contraddittorio perchè implicherebbe da una parte la fede altrui nella nostra promessa (senza di che sarebbe un atto senza senso), dall'altra implicherebbe (per la norma che lo regge) l'assoluta mancanza di questa fede. In altre parole l'immoralità dell'atto si rivela qui in ciò che esso implica una contraddizione logica. Vi sono altre azioni che non implicano questa contraddizione interiore, ma sono in contraddizione necessaria con altre mie volontà, che non solo sono legittime, ma essenziali all'essere nostro. Per esempio il mancare di carità o l'abbrutirsi.

Io posso per egoismo mancare di carità: ma posso sinceramente volere che tutti manchino di carità anche con me? Posso abbrutirmi per ignavia: posso sinceramente desiderare che la società diventi una società di esseri abbrutiti?

Contro il primo criterio sono state mosse osservazioni.

Il Simmel (*Kant*, IV ediz., pag. 117): per esempio ne riconosce la verità: noi non possiamo volere se non ciò che non si contraddice logicamente: questo è il primo criterio negativo di una retta condotta. Ma è insufficiente: perchè presuppone sempre un conceto, posto il quale non vi si deve contraddire. Per esempio contraddice al concetto di proprietà il rubare, il ladro afferma in sè la proprietà la nega negli altri. Ma il rubare è immorale solo in base al concetto di proprietà: tolto questo concetto sparisce la contraddizione. Il mentire alla promessa è contradditorio al concetto di promessa: ma l'atto singolo per sè non è affatto contradditorio. La risposta qui è facile: l'atto non deve essere considerato isolato in sè, ma nel complesso delle attività umane.

La volontà morale è forma: cioè introduce unità e coerenza in un complesso di atti e di tendenze che ne costituiscono l'elemento materiale. Il precetto « non mentire » presuppone appunto la reciproca comunicazione dei pensieri come fatto; il mentire eretto a legge annullerebbe questo fatto perchè vi introdurrebbe una contraddizione. Senza dubbio potremmo pensare uno stato di cose in cui non ci fossero nè promesse, nè comunicazione di pensiero, allora il « non mentire » non avrebbe senso, come il « non rubare » in uno stato di comunismo perfetto. Ma allora verrebbe a mancare solo un particolare precetto concreto: la legge formale resterebbe come prima.

Più grave è la difficoltà relativa al secondo criterio. Sembra che con esso si ricada nella morale dell'utile. Io non posso approvare come legge che tutti manchino di carità perchè anch'io ne risentirei un danno. Io giudico della moralità d'una azione col giudicare se, generalizzandola, il mio egoismo ne risentirebbe danno. Qui vi è veramente una grossolana inconseguenza

che non possiamo attribuire a Kant: il torto è solo nella sua espressione trascurata.

Kant non dice qui che il criterio stia nel vantaggio che io posso trarre dalla massima: perchè se si ponesse come criterio il vantaggio, sarebbe inutile riflettere sulla generalizzazione della massima che può anche non avvenire: onde la decisione cadrebbe in senso contrario all'egoismo (come per es. se si decide di non mentire in una società dove la menzogna è diffusa). Anche qui Kant prende come presupposto il desiderio naturale della felicità che non è per sè affatto immorale, ma non è ancora la moralità, che è la materia della volontà morale, il presupposto materiale: ora una massima che neghi *per principio* questo presupposto non è morale perchè nega sè stessa. Kant tocca in questo punto un problema grave che in nessuna parte egli ha sviscerato. All'atto morale è essenziale la forma razionale che lo costituisce, ma è essenziale anche la materia senza di cui la forma non avrebbe realtà concreta. Ricorriamo anche qui al parallelo teoretico. La conoscenza razionale è radicalmente diversa dalla sensibile e la forma sua non deriva da questa: ma senza il materiale sensibile essa non avrebbe realtà alcuna. Essa è come una trasformazione della conoscenza sensibile secondo un principio formale di un grado qualitativamente più alto, ma appunto perciò non può essere una negazione per principio del conoscere sensibile. Per *noi* non può essere tale: una conoscenza razionale che fosse tale, sarebbe anche una negazione della ragione. Così è anche dell'attività morale.

La nostra attività impulsiva, sensibile (il tendere verso la felicità) è la materia necessaria per noi dell'attività morale che può contenerla, inibirla in parte, ma non negarla in principio; nella moralità si continua, in ciò che ha di più vero e di più alto, la vita. Ora, una massima che negasse per principio la carità, negherebb-

be non la mia volontà egoistica, ma la volontà egoistica di tutti; negherebbe cioè per principio la vita. Perciò sarebbe in contraddizione anche con la ragione, in quanto questa non è, praticamente, che il principio formale che erige la vita in attività morale e non potrebbe, senza questo fondamento materiale, esplicarsi in modo concreto.

Qui deve essere richiamata, per chiarire il vero senso del suo pensiero, quella che egli chiama la « Tipica del giudizio pratico » (*Critica ragion pratica, parte I, 1 Libro, II capit.*): nella quale Kant viene essenzialmente a dire che non possiamo mai avere dinanzi a noi la ragione, l'elemento razionale nella sua purezza: la ragione ci è sempre data solo come sistemazione razionale di elementi sensibili, in cui l'elemento razionale è pura forma. Per decidere se un principio (teoretico o pratico) è razionale noi non possiamo perciò considerarlo in sè, ma metterlo in rapporto con questo complesso così sistemato e vedere se esso non vi contraddice.

Per giudicare se un'azione è morale, non basta che io consideri astrattamente la massima corrispondente e mi chieda se potrebbe essere voluta da mè e da tutti gli spiriti razionali: certo la formula kantiana intesa in questo senso è assolutamente insufficiente. Bisogna invece che io mi trasporti dal punto di vista della totalità della vita razionale, che io consideri la massima nel suo rapporto col complesso dei fini degli esseri razionali (fini sensibili razionalmente ordinati in unità) e mi chieda se possa venir conciliata in questo complesso che costituisce un unico e identico volere. Nè è necessaria per questo una considerazione teoretica di questo complesso di fini: nella pratica questo confronto è opera di una specie di tatto morale, di dono di natura che può essere esercitato, ma non appreso. La stessa cosa avviene nel campo della conoscenza. Il valore della verità nasce, per noi, dall'organizzazione delle conoscen-

ze: una conoscenza isolatamente considerata non è nè vera nè falsa. Ma sebbene nessuna delle conoscenze concrete abbia un valore assoluto, tuttavia il sistema loro costituisce un ordine formale nel quale vengono ad inserirsi le conoscenze successive e che ci dà un sicuro criterio della loro verità: una conoscenza è caratterizzata come vera dal suo accordo con il sistema formale del sapere. Così il complesso dei fini morali concreti, pur non contenendo nessun fine assoluto, esprime nel suo ordine formale una specie d'unità che è il criterio del valore di tutti i nostri atti.

Ora, l'ordine formale pratico risulta da due ordini di leggi: leggi logiche e leggi teleologiche. Per le prime si esige che le massime debbano potersi inserire nella volontà universale senza che esse costituiscano una contraddizione con sè stesse: ciò che avviene se la massima contraddice alle attività che essa regola. Per la seconda si esige che la massima si possa inserire nella volontà universale senza venire in contrasto con le altre tendenze fondamentali di questa (che sono poi nella loro unità la massima stessa): ciò che può già constatarsi se per es. la massima è in diretta contraddizione con quella volontà generale della felicità che la legge ha per compito di regolare, non di sopprimere, perchè allora sopprimerebbe la sua attività stessa. A questi due ordini di leggi si riferiscono le due categorie di esempi adottati da Kant, i quali quando vengono intesi da questo punto di vista non vanno incontro ad alcuna delle difficoltà sovraesposte.

Da questa spiegazione risulta anche con chiarezza ora come noi dobbiamo concepire la legge morale. Bisogna distinguere tra i precetti morali concreti e la legge morale formale. Questa nella sua assoluta purezza sarebbe l'assoluta unità della ragione, la quale escluderebbe l'opposizione dell'*io* e del *tu* e perciò la base del rapporto morale tra gli uomini. Essa non ci è quin-

di mai data, nè può esserci data come tale: ma ci è data come complesso di precetti morali che sono l'incarnazione della legge formale in date condizioni materiali. Noi possiamo astrarre da questi precetti concreti l'unità della legge: ma allora è una pura forma, che presa in sè stessa è vuota.

Quando una massima può dirsi morale? Quando può venir compresa sotto l'unità della forma nel sistema dei precetti concreti: e noi decidiamo di questo non per un raffronto con la nuda forma, ma per un rapporto con il sistema complessivo, nel quale soltanto ci è data la forma vivente. L'importante è distinguere tra la forma e i precetti concreti: non bisogna prendere il precetto concreto per la legge stessa. Quando si confondono, si erige il precetto concreto che è solo un compromesso relativo in una legge assoluta: ciò che tende in primo luogo a snaturare il valore del precetto. Per esempio: il cooperare al benessere materiale degli altri è un precetto morale, ma che s'inquadra in un sistema onde riceve senso e limiti: preso in senso assoluto pone come ideale un popolo di negri beati. Ed in secondo luogo, quando si constata la varietà e variabilità dei precetti, si cade nello scetticismo; mentre ciò che muta è solo il precetto: la legge è l'elemento eterno ed immutabile.

La formula dataci da Kant per caratterizzare la legge morale (la razionalità) e fornirci il criterio per distinguere le massime ad essa conformi (sono morali le massime razionali tali che possono venire erette in leggi di valore universale), vuol dire in fondo questo: tutte le volontà umane, per quanto procedenti da impulsi e condizioni diverse, debbono poter comporsi in una sola volontà complessiva, che le armonizzi in una attività unica: una volontà è razionale (e perciò morale) quando è conforme a questa unica volontà. Certo questo è un sistema, un equilibrio sempre mutevole che non ha di assoluto se non l'unità formale verso cui ten-

de e che in ogni momento imperfettamente realizza: ma per noi è il solo rappresentante dell'assoluta legge della ragione che è per noi trascendente. Ciò che diciamo *convinzione morale* è quella specie di tatto per cui giudichiamo della convenienza o non di un nostro atto con questa volontà complessiva.

Se noi, come filosofi, vogliamo mettere in luce con la riflessione questo processo, possiamo esprimerlo così: basta considerare il nostro atto dal punto di vista generale, giudicare se noi, dal punto di vista della pura ragione, lo approveremmo ugualmente in noi e perciò in qualunque altro.

Questo già risponde alla stolta accusa di subbiettivismo mossa alla morale kantiana: come se l'uomo facendo ricorso alla sua coscienza morale ed erigendola in giudice supremo, ponesse come giudice supremo la sua individualità in ciò che ha di subbiettivo. Certo la decisione è sempre presa dall'individuo (e come può essere diversamente?): ma facendo appello a ciò che vi è in lui di universale, non accettando come morale se non ciò che può valere come una norma fissa ed universale. Così avviene del resto, sotto l'aspetto teoretico per la verità, ciò che decide, in ultima istanza, è sempre la ragione dell'individuo, ma facendo appello a ciò che ha in sè di non individuale: su ciò si fonda la sua pretesa ad una obbiettività ed universale validità.

E tuttavia questo appello all'universalità, questa esigenza che la massima seguita sia in armonia con la volontà universale della ragione è tale che si concilia benissimo con il rispetto dell'individualità. Sarebbe una assurdità grossolana l'intendere la formula kantiana nel senso che essa imponga di agire nello stesso modo a tutti, senza tener conto delle circostanze individuali: è facile allora rilevare le assurde conseguenze che ne nascerebbero. Nessun precetto può essere universalizzato; per cui può essere non solo lecito, ma morale il rubare,

l'uccidere, ecc. Ma vi sono degli atti che universalizzati perderebbero il loro senso; come è per esempio la ribellione isolata contro la legge che, come tale può essere un alto dovere, e che universalizzata sarebbe una colpevole stoltezza.

L'universalità della condotta non si misura dalla sua possibile ripetizione in altri, ma dal suo completamento con la condotta degli altri in un'unità razionale, cioè universalmente voluta perchè la più conforme all'unità ideale della ragione. Questo sarebbe anzi in contrasto con il senso della legge morale come forma: che, come tale, si realizza diversamente nelle circostanze più diverse pure conservando attraverso tutte queste realizzazioni la sua unità.

L'universalità insomma non è rozza uniformità: si capisce che la legge si attua diversamente in ogni individuo secondo le sue circostanze personali, il suo ambiente, i suoi antecedenti. Vi sono azioni morali per un individuo che sono immorali per un altro: ogni individuo, si può dire, ha la sua legge. Ma come è possibile ancora, se così è, volere che la massima diventi legge universale, cioè porre come criterio della moralità la condizione che la massima seguita possa venir eretta in legge di valore universale?

Come può un atto strettamente individuale ed unico essere universalizzato, diventare oggetto di una volontà universale? In questo senso i critici di Kant (per es. il Simmel) fanno appunto valere che ogni atto in fondo è unico nel suo genere e non generalizzabile: da un punto di vista preciso tutte le circostanze di un atto sono importanti; nessuna è veramente indifferente. Ed allora come è possibile generalizzare? Questa obbiezione mette in troppo esclusivo rilievo un aspetto del fatto morale: cioè la diversità delle condizioni in cui sempre si realizza la legge e che ne costituiscono l'elemento materiale. Ma se è giusto tener conto di questa diversità

che permette di aver riguardo alle differenze individuali e non concede che a tutte le personalità ed a tutti i casi s'imponga letteralmente un'identica legge, è però anche giusto ricordare che la legge vuol ricondurre tutte queste condizioni sotto l'unità di un'unica volontà e che le diverse realizzazioni sue non sono assolutamente eterogenee l'una all'altra, sono pure realizzazioni di una stessa legge formale. È questo che rende possibile il ricondurre i varii casi sotto punti di vista generali, che sono le leggi morali concrete, e perciò di giudicare se un dato atto si conformi o rilutti all'unità della legge.

Anche qui il parallelo teoretico può servirci di chiarimento. Anche sotto l'aspetto teoretico sta di fatto che ciascuno ha la sua verità e che tutti gli elementi anche imponderabili dell'esperienza di un individuo concorrono a crearla e la giustificano. Perciò bisogna anche qui rispettare l'individualità nel senso che non si può imporre senz'altro a tutti la stessa verità, tagliata sullo stesso modello. Ma questo non distrugge l'unità della verità anche se questa, assolutamente intessa, non si trova in nessuna parte.

Quest'unità si trova nella gradazione di valore per cui ogni singola esperienza tanto più vale quanto più è ricca e coerente: e la tradizione culturale, sommando queste esperienze individuali del più alto valore, crea come un'esperienza tradizionale collettiva che, pur mutando anch'essa lentamente, è il criterio della verità delle singole esperienze individuali. Non è negato perciò il valore delle verità individuali: ma a base di esse sta come criterio generico una verità collettiva che fa astragione delle particolarità individuali e traccia la linea ideale del loro svolgimento. Vi sono esperienze individuali vere in contrasto con essa (per es. Copernico)? Certamente: ma allora esse partecipano, spesso per geniale anticipazione, ad una tradizione culturale più vasta e profonda, che esse concorrono validamente a crea-

re: la loro rivolta non è la rivolta dell'individuale e del capriccioso contro l'universale: anzi è il contrario: è l'affermazione dell'universale umano contro il particolare di una scuola o d'un secolo.

Trasportiamoci ora dal punto di vista pratico: anche qui ogni azione, morale o non, scaturisce da fattori individuali, che non si possono lasciar fuori di considerazione quando la si giudica: questi fattori sono come l'elemento materiale in cui la legge s'incarna e concorrono a determinare in un senso o nell'altra la stessa norma morale concreta che ogni atto morale esprime. Perciò saebbe assurdo imporre a tutti le stesse norme morali senza tener conto di questi fattori individuali. Ma non è in questi fattori strettamente individuali che risiede il carattere essenziale dell'azione.

L'unità della legge suscita dalla molteplicità delle circostanze materiali una specie di volontà comune che si traduce in linee generiche di condotta che fanno astrazione dai particolari strettamente individuali, e costituiscono i valori morali obbiettivi considerati come universalmente validi, le leggi morali concrete. Per esempio la legge morale del « non rubare » contiene un certo numero di rapporti universalmente validi, che si realizzano poi in circostanze diversissime; però essi solo sono essenziali, queste sono trascurabili.

Certo queste concorrono poi a individuare l'atto e a determinare il suo maggiore o minore valore morale: per la decisione se l'atto sia o non sia morale possono essere lasciate da parte.

Si dirà che vi sono dei casi nei quali appunto queste circostanze individuali, che diciamo trascurabili, diventano invece essenziali e annullano quel complesso di rapporti essenziali in cui consiste la legge? Che per esempio vi sono dei casi in cui, date le circostanze individuali, diventa morale per es. l'uccidere? Ciò vuol dire allora che si ha solo in apparenza un caso che rien-

tra sotto le categorie dell'uccidere o non uccidere ed è in contrasto con la legge concreta a ciò relativa: in realtà si ha un altro caso generale, che rientra sotto un'altra legge e che appare come un'eccezione individuale, ma in realtà non è: e veduto nella totalità della volontà universale apparirebbe come perfettamente coordinato a quelle stesse leggi morali concrete, alle quali sembra fare eccezione. L'estensione anche a queste apparenti eccezioni della legge comune è in realtà una cecità ed una irrazionalità. Anche il riformatore che innova ed insorge contro una legislazione morale esistente, in realtà non fa che mettere a nudo una contraddizione della morale comune, annullare una legge morale (apparente) col mettere in rilievo altre e più profonde direttive della volontà comune, dalla mente comune o non vedute od appena intravvedute, con le quali essa è inconciliabile.

Tutti gli atti veramente morali sono sempre riducibili quindi a leggi generali, nelle quali si fa astrazione dalle circostanze individuali irrilevanti che possono modificare lievemente il valore dell'atto, ma non possono entrare in esso come determinanti essenziali.

Quando perciò io sono dinanzi ad una decisione difficile, ad un caso di coscienza complicato, è giusto che io dica: non basta qui applicare i luoghi comuni della morale generica e farne delle norme che debbono valere per tutti in tutte le circostanze: questo vale della legge formale, non delle leggi morali pratiche prese in sè, astrattamente dalle circostanze in cui si realizzano.

Applicare in modo così superficiale le leggi, vuol dire applicarle a sproposito, là dove esse in realtà non valgono, là dove non concorrono tutti i rapporti essenziali che le cosituiscono. Così per esempio se io applicassi il precetto di prender moglie e di crearsi una famiglia ad un monaco. Ma io non debbo mai credere

che il caso che giudico sia una eccezione, che esso sia un caso strettamente individuale: non vi sono casi strettamente individuali dinanzi alla legge. Anch'esso, sia pure nella realtà concreta unico quanto si vuole, è un caso generico ed ha i suoi rapporti essenziali: io devo metterlo a nudo e farne una legge: ciò che praticamente si ha col fare astrazione da sè, col considerare il caso in astratto e giudicarne come si trattasse d'un altro: posso io volere che si agisca così? Il tatto morale confronta allora questa legge con il complesso delle leggi morali concrete, esplicite o non, in cui si attua la volontà universale, e decide.

La legge morale non esclude perciò l'individuale quando esso ha valore universale: esclude l'individuale come tale, non riducibile ad una direttiva della volontà universale, e perciò immorale.

La legge morale ci mette così (come attività razionale) dinanzi alla realtà assoluta nello stesso rapporto in cui ci mette la ragione nel campo teoretico: essa ci indirizza verso l'unità pratica della ragione assoluta: ma questa unità pratica assoluta non è accessibile a noi che come forma. Perciò la nostra attività morale riesce ad un compromesso: è un sistema di norme regolanti la nostra attività sensibile, delle quali norme nessuna è assoluta e tuttavia tutte nel loro insieme aspirano a renderci un'unità assoluta.

In ogni momento della nostra coscienza vi è la presenza inafferrabile dell'unità assoluta che ci orienta verso la più alta unità possibile: ma noi non possiamo coglierla, per servircene come criterio, che nel sistema più alto delle sue unificazioni concrete.

La formula con cui Kant esprime la legge non è dunque solo una legge pratica, ma è l'espressione del momento essenziale della legge, caratterizza in ciò che ha di essenziale la nostra attività morale. Essa riesce in fondo alle antiche formule stoiche: vivi secondo la ra-

gione: vivi secondo la natura (che è la natura razionale, ideale). Ma vi aggiunge la confessione del carattere trascendente di questo ideale, il quale si traduce per noi per mezzo d'una forma, la forma della vita razionale (secondo leggi generali).

Kant passa da questa prima ad una seconda formula che però noi dobbiamo considerare come una semplice conseguenza pratica, un corollario che traduce la legge in una forma più atta a sevire di norma per la condotta, cogliendola sotto l'aspetto negativo.

Quando diciamo che l'uomo deve sempre agire in modo razionale, escludiamo con questo ogni attività avente per fine l'essere particolare sensibile, egocentrica, escludiamo che a quest'attività egoistica possa essere fatta servire la ragione, sia in noi, sia negli altri. Cioè la ragione dev'essere sempre fine, non mai mezzo: perchè quando la facciamo servire come mezzo rendiamo impossibile il suo libero svolgimento, la sua autonomia: in fondo l'annulliamo perchè la ragione asservita è una ragione condannata a scomparire. Perciò il nostro io, in quanto razionale, deve sempre essere fine, non mezzo: noi dobbiamo far servire tutta la nostr'attività sensibile al miglior svolgimento della nostra natura razionale. E poichè questa è essenzialmente una cosa sola con la natura razionale che è negli altri ed ha gli stessi fini e le stesse leggi (nel senso che sopra si è detto), così la stessa limitazione vale dell'io altrui: io non devo mai asservire il mio io razionale all'egoismo altrui, ma non devo nemmeno asservire l'altrui natura razionale al mio egoismo.

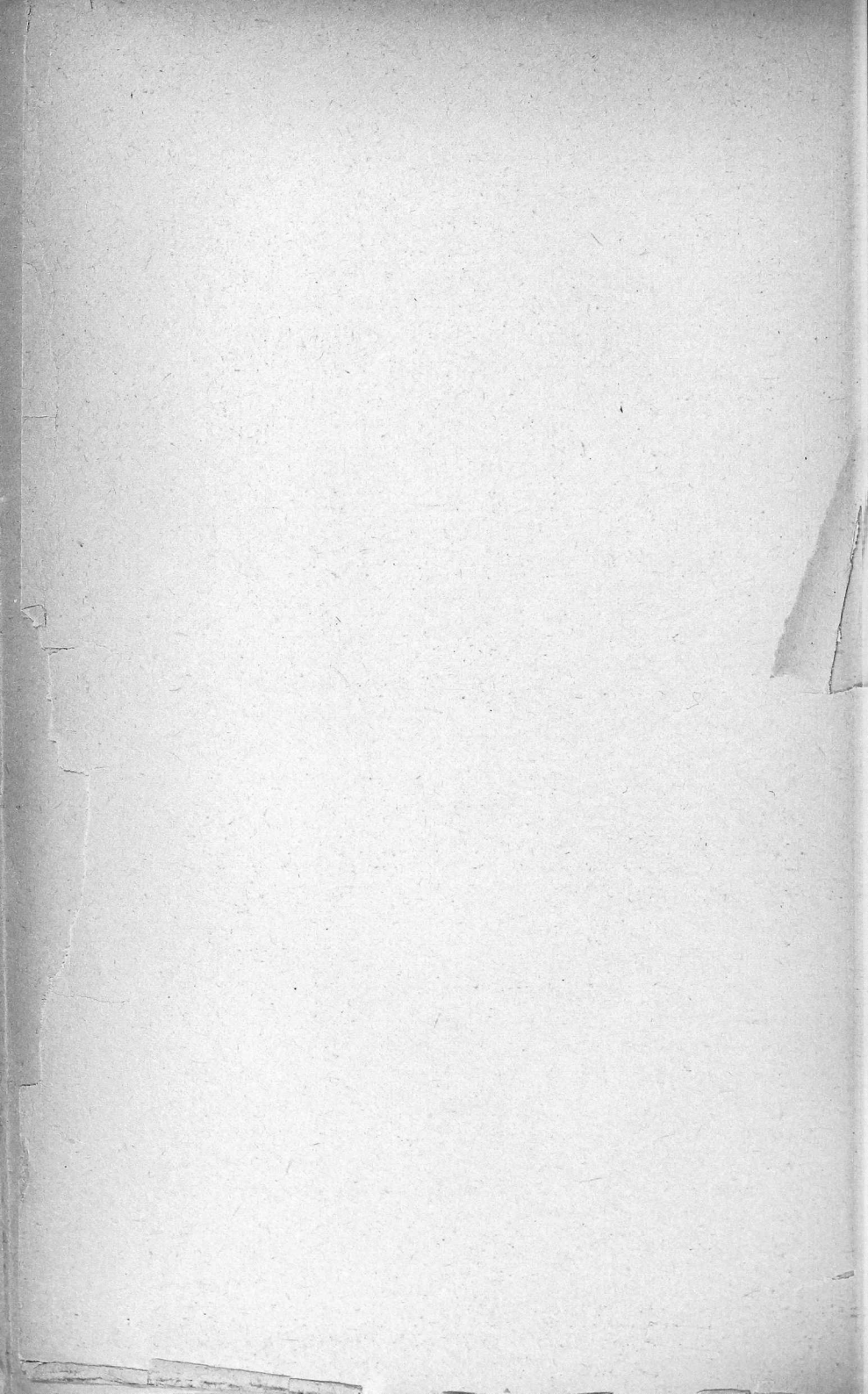
Questi sono tutti in fondo giudizii identici: perchè chi asservisce sè all'egoismo altrui lo fa per qualche motivo egoistico e perciò lo asservisce in fondo al proprio: e chi asservisce altri al proprio egoismo, asservisce in fondo anche sè stesso. Questa formula non dice perciò nulla di nuovo: soltanto è un'eccellente formula

pratica: al rispetto astratto della ragione (si deve agire solo secondo principii) si sostituisce qui il rispetto degli esseri razionali concreti, nei quali si svolgono volontà ed aspirazioni che non possiamo negare senza negarle contemporaneamente in noi stessi.

Questo concetto del rispetto della personalità è un concetto alto e praticamente fecondo, ma irto di problemi. Esso equivale a dire che solo la personalità morale è degna di rispetto: il resto può essere sacrificato senza misericordia. Tutto ciò che è sotto l'uomo non ha dunque nessun diritto? Ciò sarebbe assurdo. Noi dobbiamo qui richiamarci al concetto superiormente svolto riguardo alla ragione. Questa non è la ragione esplicita come attività raziocinante che spesso non è che un'imitazione sociale: vi è una ragione insita, profonda nelle cose stesse che l'uomo morale sente e con cui si sente unito: è il divino nelle cose.

Distruggere la bellezza, incrudelire contro un animale è un andare contro la ragione: contro una ragione profonda che va al di là di quella dell'uomo. E d'altra parte questa formula ha forse per conseguenza di porre tutti gli uomini sullo stesso piano? Questa è una conseguenza che sembra indeclinabile e tuttavia non è tale. Non è l'uomo che è degno di riverenza, ma la ragione nell'uomo e perciò l'uomo in quanto è partecipe della ragione od è possibilità di ragione. Quanto all'umanità reale noi sappiamo bene che cosa Kant ne pensasse. La sua corruzione è tale che noi dovremmo volgersene con disgusto, se nella nostra imperfezione non brillasse un raggio che non è essere, ma dovere.

L'uomo perciò in tanto ha diritto al rispetto, in quanto ha diritto che sia rispettato il suo dovere. Ora questo non è ancora un affermare che tutti gli uomini partecipino a questo dover essere: vi sono uomini amorali ed essi sono forse la maggioranza: dobbiamo noi rispettare in essi la possibilità astratta? E anche là dove

la ragione si rivela almeno inizialmente, non è possibile una comunione razionale se non in grado relativo: il precetto negativo — non ledere, nè asservire la personalità razionale in altri — non implica ancora necessariamente una cooperazione positiva. Il precetto perciò è veramente alto e fecondo: però la sua applicazione non è così semplice come può sembrare. Ma questi sono problemi che appartengono ad un altro ordine di ricerche.

CAPITOLO XVII.

LA LEGGE MORALE E IL SENTIMENTO

L'azione morale è quella che è determinata dalla pura legge della ragione e che non è condizionata da alcun impulso od inclinazione sensibile. Ossia, poichè l'azione di un impulso o di un'inclinazione si traduce in un sentimento, l'azione morale è quella che è determinata da un atto razionale di volontà e non dal sentimento. Questo è stato spesso inteso nel senso che la legge morale, secondo Kant, esclude ogni azione del sentimento: che la moralità consiste in una specie di rigidità geometrica, arida, pedantesca: onde l'accusa di eccessivo rigorismo, incompatibile con la realtà della natura umana. Quest'accusa non è in fondo giustificata.

Ciò che Kant rigidamente sostiene è questo: che il sentimento non può fondare un'azione morale, che anche i sentimenti migliori, della pietà, ecc. non bastano ancora a caratterizzare moralmente un atto. Anche Kant ammette che vi sono sentimenti nobili nel senso che favoriscono l'azione morale, che esplicano un'azione simile a quella della moralità: essi sono sorgente di belle azioni, ma non d'azioni morali. Kant paragona l'atto di un uomo pietoso, procedente da motivi passionali, con l'atto, fatto per puro dovere, d'un uomo in fondo

insensibile e freddo: questo solo è veramente morale. « Una certa dolcezza d'animo che passa facilmente in un caldo senso di pietà, è cosa bella ed amabile: perchè rivela una benevole partecipazione alle vicende altrui, al che i principii della virtù egualmente conducono. Ma questo sentimento bonario è debole e cieco... ». La pietà, ed altri sentimenti, si possono considerare come delle preformazioni sentimentali della virtù, che eccitano gli uomini, anche senza la ragione, a compiere belle azioni e fortificano negli uomini virtuosi la disposizione a compierle: ma non sono vere virtù. L'uomo che le possiede può essere un uomo buono, ma solo chi opera secondo la ragione può dirsi nobile e retto.

L'azione morale si ha quando, in qualunque senso ci volga il sentimento, essa è compiuta solo per la volontà razionale del bene. In qesto punto essenziale concorda anche Schiller, (che pure si vuole contrapporre in questo punto a Kant) il quale scrive: « Io confesso che sul punto fondamentale della morale, sono perfettamente d'accordo con Kant. Io credo cioè, e sono convinto che possono dirsi morali soltanto quelle azioni a cui siamo stati determinati dal rispetto della legge della ragione, e non da un impulso per quanto raffinato esso sia e qualunque nome rispettabile esso porti. Io assumo coi più rigidi moralisti che la virtù deve posare solo sopra sè stessa e non dev'essere riferita ad alcuna finalità estranea. Buono è ciò che avviene solo perchè è buono ».

Certo si può dire che questo restringe singolarmente la cerchia delle azioni morali: può anche essere messo in dubbio se l'uomo sia capace di un vero atto morale. Ma qui Kant ci pone un ideale: e sebbene il linguaggio comune chiama indistintamente buone le azioni compiute in un certo senso, anche se il movente ne è un sentimento, certo è che anche la coscienza comune, richiamata ad un'analisi sagace, non può non ac-

cordarsi con Kant nel ritenere che l'elemento da cui viene la bontà dell'azione, è solo la *volontà buona*.

La questione del rigorismo kantiano non è in questo: sta piuttosto nel vedere se l'atto morale determinato dalla ragione possa ammettere o non un impulso concomitante nello stesso senso. La legge della ragione è una legge formale che ordina e dirige la nostra vita sentimentale: quindi è sempre accompagnata da sentimenti che ne costituiscono il materiale come le sensazioni sono il materiale dell'intelletto. Ora vi è una necessaria opposizione tra questi sentimenti e la volontà razionale, oppure ci può anche essere un accordo in modo che la volontà razionale ci conduca nello stesso senso in cui ci avrebbero tratto i sentimenti?

Per principio Kant non vuole punto che la legge si trovi in necessaria opposizione con le nostre aspirazioni sensibili: anzi ammette che in certi casi necessariamente il dovere conicide con l'oggetto delle nostre aspirazioni; come quando ci impone di curare la salute, di tendere verso un certo benessere economico, ecc. Certo anche in questi casi l'atto, perchè sia morale, deve essere compiuto per rispetto alla legge, non per inclinazione.

È falsa l'accusa che Kant ponga l'uomo al bivio tra la morale e la felicità: Kant non ha punto stabilito una opposizione tra di esse; si può fare un'azione con piacere pur seguendo la legge morale. Vero è solo che in questi casi è facile illudersi: laddove i sentimenti ci trascinano in senso opposto alla legge, allora si è veramente sicuri che l'azione è morale. Così è morale il coltivare i sensi di pietà, simpatia, ecc. sebbene per sè non morali, perchè coadiuvano la legge morale.

Kant stesso mette in guardia contro il preconcetto che la virtù debba avere un aspetto accigliato e triste. « Se si chiede quale è la disposizione sensibile o per così dire il temperamento della virtù, se l'umore lieto e

coraggioso o la depressione angosciosa e triste, la risposta non può essere dubbia. Quest'ultima disposizione servile non può aver luogo senza un secreto odio della legge e il cuore lieto nell'ampimento del suo dovere è il vero segno della genuina disposizione virtuosa anche nella religiosità, che non consiste nel dimostrare il proprio pentimento col tormentarsi, ma nello stabilire in sè il fermo proposito di diventar migliore: il qual proposito incoraggiato dal successo deve produrre una specie di letizia interiore, senza di cui non si è mai certi di aver preso ad amare il bene, cioè d'averlo accolto come massima ».

E nella *Metafisica dei costumi* « Dottrina della virtù », ediz. Vorl., pag. 356), Kant contrappone la serenità imperturbabile del virtuoso epicureo all'ascetica monacale nella cui tristezza egli vede una specie di secreto odio contro la virtù.

Di più, noi vedremo che anche Kant riconosce come l'esistenza ideale, perfetta, esige l'accordo della felicità e della virtù: la virtù non è che l'essere degni della felicità. La moralità deve essere indipendente dalla felicità: e nell'ordine presente è vano sognare di un loro collegamento necessario. Ma in un ordine puramente ideale si esige l'accordo fra di esse: essi sono due elementi autonomi che tuttavia si ricercano e si completano.

Senza indagare per ora qual senso possa avere la felicità in un ordine intelligibile, certo è che Kant, ben lungi dallo stabilire fra di esse una necessaria opposizione, vede anzi come un'imperfezione dell'ordine presente che esse non siano necessariamente collegate.

Quello che Kant nega è che l'uomo possa venire mai ad accordare talmente la sua natura sensibile con la legge, che possa costituire una « bell'anima » la quale fa naturalmente il bene, e che converte il rispetto della legge in amore.

Egli inclinava, come è noto, verso un giudizio pessimistico della natura umana: l'uomo può conseguire la *virtù*, non la *santità*: il dovere resta sempre per lui qualche cosa che non si compie, almeno del tutto, con inclinazione. Questo è il punto in cui discorda da Schiller, per il quale la moralità può diventare « natura ».

E in questo punto noi dobbiamo dare ragione a Kant: perchè la legge del dovere è un ideale che permette solo un'approssimazione indefinita: la legge è sempre qualche cosa d'irrealizzabile: non è essa una legge *formale*, e perciò di origine trascendente?

A ragione obbietta Kant, che una legge così perfettamente realizzata sarebbe una legge sempre ancora imperfetta e perciò costituirebbe una pericolosa illusione, ed un arresto. « Noi stiamo sotto una disciplina della ragione e non dobbiamo dimenticarci della nostra subordinazione ad essa, in nulla diminuire per una presunzione egoistica, la maestà della legge... Dovere ed obbligazione sono i nomi che noi dobbiamo dare al rapporto nostro con la legge morale. Noi siamo invero membri legislatori di un regno morale, possibile per la libertà, imposto dalla ragione al nostro rispetto: ma noi ne siamo i soggetti, non il sovrano: ed il misconoscere la nostra posizione come creature, rifiutando presuntuosamente il nostro omaggio alla santità della legge, è già un mancare ad essa secondo lo spirito anche se se ne adempie la lettera ».

Così sappiamo che cosa dobbiamo pensare del cosidetto « rigorismo » kantiano. Nei principii la morale kantiana è austera come ogni morale razionalistica (stoici, Spinoza): essa giudica assai più severamente che il giudizio comune e che la nostra coscienza stessa ordinaria. Ma in ciò è perfettamente giustificata.

Kant non vuole che la decisione razionale escluda ogni sentimento favorevole e piacevole: solo mette in guardia contro la prevalenza di esso, che annullerebbe

il valore morale dell'azione: e di più nega che l'uomo possa mai pervenire a operare moralmente in perfetta conformità con i propri sentimenti. Anche in questo possiamo essere in perfetto accordo con Kant.

L'unico punto che avrebbe forse bisogno di essere messo più in rilievo, è la distinzione qualitativa dei piaceri: nessuno dei quali certo può sostituire la ragione (e in questo senso vale la loro condanna), ma che non si possono tuttavia mettere tutti su d'una linea sola come sembra che Kant faccia qualche volta (*Critica rag. prat.*, parag. 3, Osserv. prima).

Vi sono indubbiamente impulsi inferiori e superiori e questi hanno una parte essenziale nella preparazione della vita morale. Del resto anche questo apparente rigorismo di Kant contro ogni specie d'impulso deve essere giudicato in rapporto al suo tempo come una sana reazione alle sdolcinature sentimentali, che predicano la virtù come qualche cosa di facile, anzi di piacevole, e contro di esse egli mette giustamente in rilievo la sublimità e la severità del dovere. Questo è infatti il concetto che mette massimamente in rilievo nelle sue osservazioni circa l'educazione morale.

L'insegnamento morale è efficace solo quando mette lo spirito in presenza del dovere nella sua purezza: tutti i tentativi di commuovere, d'incitare col sentimento, di suscitare per esso inclinazioni, ecc. sono una retorica che lascia l'anima fredda (onde anche l'inefficacia dell'esempio).

Le mollezze sentimentali non hanno efficacia perchè in fondo esse implicano sempre qualche cosa di egoistico, di personale; laddove la pura moralità esige la rinunzia ad ogni movente egoistico. Di più esse agiscono tumultuariamente nel momento che sorgono: ma altro è l'eccitazione, altro la forza.

La condotta morale invece, se deve essere una disposizione stabile e sicura, deve essere fondata sulla ra-

gione. Perciò Kant esclude dall'educazione morale tutte le glorificazioni che presentano il dovere come qualche cosa che desta piacere entusiasmo: bisogna risvegliare freddamente il senso del dovere, anche preponendo esempi di pura moralità, destare nell'animo il naturale senso di riverenza per il dovere, che sarà seguito dal proposito calmo di una completa dedizione.

Il carattere rigidamente razionalistico della morale kantiana ci pone però dinanzi ad un problema psicologico-metafisico, che è importante per sè e perchè ci rinvia ad un altro più essenziale problema: il problema della libertà.

Il problema è questo: ogni atto nostro deve essere empiricamente determinato, vale a dire deve inserirsi nel meccanismo psicologico interiore, nel quale ogni impulso procede da uno stimolo sensibile, che nel caso di un atto impulsivo è una rappresentazione immediata, nel caso d'un atto razionale è una rappresentazione generale (per mezzo della rappresentazione simbolica), ma è in ogni caso qualche cosa di sensibile: onde l'atto deve accompagnarsi ad un sentimento sempre. Ma noi abbiamo detto che nell'atto morale l'uomo obbidisce ad una legge, è mosso da una forma razionale che non ha più nulla di sensibile. È vero che l'atto morale è diretto sempre verso un oggetto: ma la determinazione deve procedere dalla legge formale, non dall'oggetto. Il sentimento che desta l'oggetto può cooperare, ma non in modo essenziale: la determinazione essenziale deve procedere dalla legge formale. Ora, come può qualche cosa di razionale muovere la nostra natura sensibile?

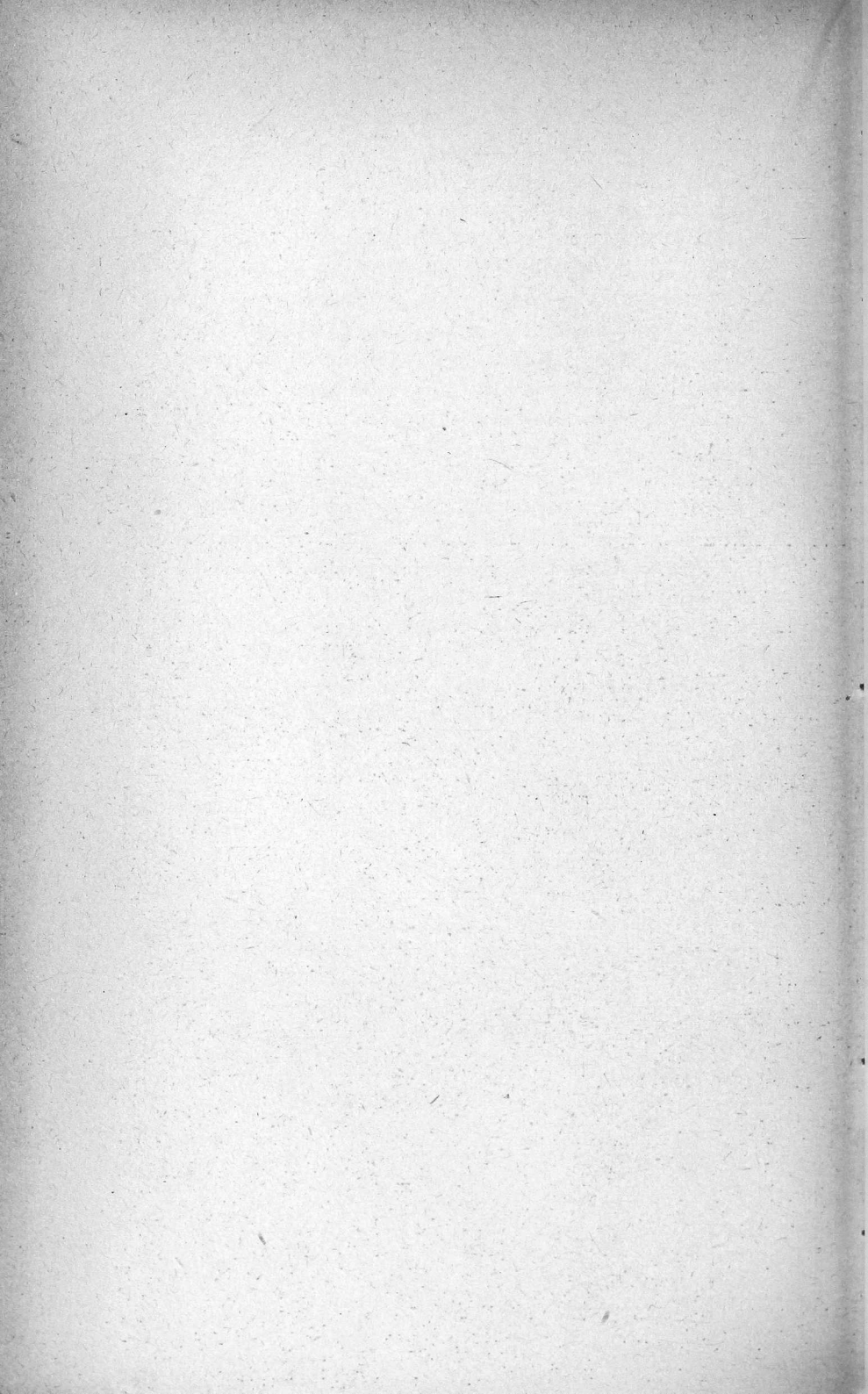
Secondo Kant ciò avviene per l'intermediario di un sentimento che è un sentimento improprio, unico nel suo genere, *il sentimento di reverenza*. La legge formale

esercita un'azione selettiva e critica sulle nostre passioni e tendenze sensibili, annulla le tendenze contrarie alla legge, limita le altre: la sua azione è in ogni caso negativa. Ora, la negazione e limitazione dei nostri sentimenti si traduce essa stessa in un sentimento che è nel suo inizio deprimente e doloroso.

La coscienza della legge reprime l'egoismo e lo riduce ad essere un amore ragionevole di sè, annulla poi del tutto la vanità, ogni pretesa di valere qualche cosa indipendentemente dalla legge. Questo richiamo alla vera coscienza di sè è perciò inizialmente doloroso. Ma poi, in quanto l'uomo riconosce che questa depressione del proprio io sensibile avviene solo in pro del proprio io razionale, che è l'io più vero, esso sente anche una specie d'elevazione, di gioia, di soddisfazione di sè: questo sentimento complesso che contiene in sè l'umiliazione e l'orgoglio è il senso di *reverenza morale*, che è il vero sentimento morale. Esso è, si può dire, l'eco sentimentale destata nella nostra natura sensibile dalla coscienza della legge.

Il determinismo psicologico è così salvo: le passioni egoistiche sono destate in noi dagli oggetti sensibili in quanto agiscono su di noi come puri esseri sensibili; quando in noi si è destata la coscienza della legge, l'azione degli oggetti — appresi alla luce della ragione — desta in noi uno stato sentimentale più alto e più complesso, in cui l'elemento essenziale è il sentimento di reverenza morale per la ragione operante. Così dal punto di vista del puro empirismo psicologico anche l'atto morale è causalmente determinato (almeno in apparenza) da un sentimento. Ma noi sappiamo che in realtà esso non è tale: il soggetto operante moralmente si è elevato, per così dire, sopra la sfera delle azioni e reazioni sensibili e si muove nella sfera puramente intelligibile, in cui la determinazione non ha più senso e perciò il soggetto opera liberamente.

Questa teoria kantiana del sentimento morale come movente psicologico della volontà umana nell'atto morale merita certamente, sotto l'aspetto psicologico, una radicale revisione: non è il caso perciò d'insistere.

Interessante è solo per noi l'affermazione di Kant che anche l'atto morale è, sotto l'aspetto psicologico, perfettamente determinato: ma con la differenza che, mentre nell'atto impulsivo ed egoistico la volontà del soggetto si identifica e si esaurisce nel meccanismo psicologico, nell'atto morale il soggetto si è come levato sopra questo meccanismo e, mentre l'azione sua appare sensibilmente concatenata, la volontà sua ne è indipendente, opera secondo fini puramente intelligibili. Del resto questa affermazione di Kant, che ogni atto umano è psicologicamente determinato, è una conseguenza della sua concezione della « natura », che è tale solo perchè concatenata dalle leggi intellettive: tale anche perciò la « natura » interiore, l'io empirico. Ma qui sorge allora il gravissimo problema: come può ancora l'uomo allora dirsi libero? Come può aversi un'azione sensibilmente determinata ed una volontà libera?

Capitolo XVIII.

IL PROBLEMA DELLA LIBERTÀ

La teoria della libertà è resa singolarmente difficile in Kant oltre che dalla difficoltà intrinseca della questione, da due circostanze. La prima è il fatto che Kant, pur avendo dato un vigoroso impulso alla questione verso la sua soluzione ed avendo tracciato con chiarezza la direzione nella quale questa deve essere ricercata, non è giunto in questo punto a conclusioni chiare e decisive. Un'esposizione di Kant, che fosse esclusivamente storica, avrebbe qui il dovere di prendere in esame le sue successive oscillazioni, le sue formulazioni spesso diverse anzi inconciliabili, e cercare di ricostruire, se non una concezione unitaria, una storia dell'atteggiamento del pensiero kantiano rispetto a questo problema. È questa una ricerca che non è ancora stata fatta se non in parte: ma noi dobbiamo qui lasciar da parte queste minuzie più filologiche che filosofiche e cercare invece di delineare con chiarezza le linee fondamentali della soluzione kantiana, sia in ciò che ha di valido e di definitivo, sia in ciò che ha di oscuro e d'incompleto.

La seconda circostanza è l'incertezza della terminologia. Arbitrio, volontà, libertà, ecc. sono parole che spesso Kant usa in sensi diversi: ed anche qui, sebbene

possediamo più dizionarii dell'uso kantiano, una chiara esposizione di queste oscillazioni terminologiche non è stata ancora data.

La distinzione fondamentale che deve essere subito posta è quella fra libertà nel senso d'indipendenza da coazioni esteriori, e libertà morale.

Kant denomina *Willkür* la libertà nel primo senso (arbitrio), *Wille* (volere) la libertà nel secondo. Ancora nell'arbitrio possiamo distinguere due gradi. L'animale è libero nel senso che è determinato da elementi interiori, che sono gli stimoli sensibili: l'uomo può resistere a questi stimoli ed essere determinato da concetti generali, da momenti astratti: cioè può essere determinato (la terminologia di Kant non è qui del tutto propria) dalla ragione, *pur non essendo ancora moralmente libero.*

Kant chiama l'arbitrio nel primo caso arbitrio sensitivo, patologico (determinato dalle affezioni sensibili, pathos), *arbitrium brutum.* L'arbitrio nel secondo caso, la facoltà cioè di determinarsi in base ad elementi interiori, indipendentemente dagli impulsi immediati della sensibilità, è l'*arbitrium liberum, freie Willkür*, la libertà che potremmo dire pratica. Questa libertà che caratterizza l'uomo in genere non è che la facoltà di dominare i propri impulsi ed agire secondo principii generali: ma è per sè moralmente indifferente, perchè può essere ed è generamente al servizio di tendenze sensibili costanti. Questa è la libertà con cui ha da fare il diritto: che non è se non il complesso delle condizioni sotto cui il libero arbitrio dell'uno può coesistere con quello dell'altro secondo norme generali, le quali, appunto perchè tali, superano la determinazione empirica dell'arbitrio individuale, e sono l'educazione alla vera libertà, che è la libertà morale. La vera libertà è la libertà morale che sta nel determinarsi esclusivamente secondo la legge, ossia secondo principii razionali puri

(non più subordinati ad alcuna tendenza empirica). È chiaro che la libertà in questo senso è qualche cosa di tutt'altro.

La libertà dell'arbitrio libero è libertà di fronte all'impulso: ed in ciò ha già qualche cosa di umano e di nobile: ma è pur sempre, di fronte alla condotta morale razionale, determinazione empirica. La libertà morale invece è determinazione razionale pura. Perciò in un passo della *Metafisica dei costumi* « Dottrina del diritto » (ediz. Vorl., pag. 29-30) Kant dice che la volontà morale non può dirsi libera nè non libera: il che è vero prendendo la parola libero nel senso che si dice libero arbitrio dell'uomo.

Ancora bisogna, rispetto alla libertà morale, distinguere il *concetto speculativo della libertà* (la libertà trascendentale) dal *concetto pratico*. Il primo è quel concetto del tutto negativo ed astratto della libertà a cui ci ha condotti la critica della ragione teoretica: il secondo è il conceto concreto e vivente della libertà che troviamo in noi quando operiamo moralmente, sebbene esso non sia teoreticamente determinabile nell'esperienza. L'uno corregge e completa l'altro.

Il punto fondamentale dal quale Kant parte nella trattazione di questo gravissimo problema, che appartiene già più alla metafisica che non alla morale, è questo: che esso ci pone inizialmente dinanzi ad un dilemma al quale non sembra possibile sfuggire. Da una parte infatti la legge della causalità naturale non soffre eccezione alcuna, non soltanto nel mondo fisico (al quale appartengono le nostre azioni esterne), ma anche nel mondo interiore, che è pur esso natura, cioè successione di fenomeni collegati causalmente: un oggetto che non fosse sottomesso a questa legge sarebbe un oggetto immaginario, una chimera (*Critica rag. pura*, ed. Valent., p. 476). Quindi anche le azioni del soggetto umano

debbono essere concatenate causalmente: su questo non cade alcun dubbio.

D'altra parte vi sono fatti della coscienza che esigono imperiosamente la libertà umana: la moralità non è possibile senza libertà: continuamente Kant insiste sul fatto che la sua filosofia critica, eliminando il determinismo meccanico e il fatalismo, salva la possibilità della vita morale.

« *Si non est Dei gratia, quomodo salvat mundum? Et si non est liberum arbitrium quamodo judicat mundum?* (Agostino). Anzi noi abbiamo veduto che la volontà morale consiste appunto nell'autonomia della ragione, nel fatto che per essa il soggetto non è più determinato da alcun movente sensibile. Ora, come si conciliano queste due esigenze?

La filosofia anteriore a Kant accettava il dilemma e lo risolveva nell'un senso o nell'altro: in ogni caso l'una esigenza era sempre sacrificata all'altra. Kant invece lo risolve col mostrare che l'una e l'altra esigenza sono vere, ma ciascuna sotto un punto di vista diverso.

La critica della ragione teoretica ci apprende che il mondo in cui viviamo (esterno come interno) non ha un carattere assoluto, non è una cosa in sè, ma è una parvenza fenomenica collegata dalle forme a priori del nostro intelletto: e che questo mondo di fenomeni non è che la traduzione nostra, umana d'una realtà a noi inconoscibile.

La legge di causalità è una legge a priori dell'intelletto, costitutiva dell'esperienza, perciò condizione d'ogni realtà fenomenica: perciò nel mondo fenomenico tutto è concatenato causalmente e non vi è posto per la libertà. Ma nella dialettica Kant ci mostra che questa concatenazione causale, se applicata alle cose in sè, conduce a conseguenze assurde: essa non è se non la forma umana per mezzo della quale il nostro intelletto apprende l'unità universale del divenire e la sua identità pe-

renne. Portata al limite, intesa come causalità assoluta, la causalità non è perciò più dipendenza necessaria, ma identità costante con se stessa, negazione d'ogni dipendenza estranea, libertà. La cosa in sè (e noi come appartenenti alla cosa in sè) non cade perciò sotto la legge causale, ma è spontaneità assoluta, libertà.

Quindi anche il nostro io è nel suo essere assoluto qualche cosa di autonomo e di libero, sebbene l'attività sua come essere fenomenico sia causalmente concatenato: il fondamento intelligibile del nostro essere è libero. Questo concetto però è un puro concetto limite, un'idea della ragione, non una conoscenza concreta: è quello che Kant chiama il *concetto trascendentale della libertà*. Esso ha lo stesso valore del concetto del noumeno: è la pura e semplice negazione che la concatenazione causale della nosta attività sia qualche cosa che tocca il nostro essere assoluto.

Tale affermazione però non avrebbe per sè che un semplice valore limitativo e la libertà rimarrebbe una pura astrazione filosofica se le esigenze morali non ci costringessero a fare appello a questa mera possibilità, e non la traducessero per noi in una realtà vivente. Questo non vuol dire che la libertà ci sia data, o possa esserci data, nella vita morale come un'esperienza psicologica interiore: anche la nostra attività morale, sotto l'aspetto obbiettivo, è così concatenata causalmente come lo sono tutti i fatti dell'esperienza in generale. L'esperienza della libertà ci è data in questo senso, che noi abbiamo coscienza della nostra subordinazione alla legge morale: ora questa ha per condizione necessaria la libertà. L'uomo che si risolve, per dovere, ad una decisione che la legge gli impone, sa che, per quanto questa decisione si riattacchi a cause psicologiche naturali (la reverenza alla legge, ecc.), il vero momento sostanziale dell'atto suo non risiede più in questa concatenazione, ma in una spontaneità agente dal più profondo

essere suo; la quale si traduce bensì per una concatenazione causale, ma non è diretta e determinata da questa, che anzi la dirige e la determina nel senso da essa richiesto.

L'uomo è un essere che appartiene a due mondi: è un essere intelligibile, la cui vita si solge nell'ordine sensibile. Considerato nell'ordine sensibile l'uomo è un essere naturale come qualunque altro, soggetto alla legge di causalità: anche quando la sua volontà si subordina alla ragione, essa è determinata, sotto questo aspetto, da inclinazioni e tendenze empiriche: anche nell'atto morale non vi è la minima interruzione del determinismo naturale. Ma questa concatenazione determinata non è un ordine assoluto, è una traduzione: il testo, la volontà operante in sè, fuori delle forme del tempo e delle cause, è una spontaneità assoluta: perciò quando l'uomo intravvede, per così dire, attraverso la propria natura sensibile la legge dell'unità intelligibile e con essa identifica l'essere proprio, egli cessa di riconoscersi nell'attività operante causalmente e si riconosce nella sua spontaneità assoluta; pure seguitando ad apprendersi per esperienza come una specie di meccanismo fisico, si riconosce (non si apprende) come volontà libera. Le sue azioni nel loro significato razionale vengono da lui ricondotte a questa volontà come al loro principio, alla loro causa libera.

In questo modo Kant crede di poter conciliare le esigenze intellettive della determinazione universale, con le esigenze morali. La libertà non è quindi per Kant (almeno nell'ordine fenomenico) libertà d'indifferenza fra i contrarii, della quale egli aveva già mostrato gli assurdi nella *Diluciatio nova* del 1755. Ma nemmeno essa è determinazione di motivi interni dell'ordine intellettuale (*freie Wilkür*): ciò sarebbe come chiamare libero un orologio perchè va da sè, senza urti esterni.

La libertà è secondo Kant attività conforme alla

ragione: attività libera ed attività razionale sono la stessa cosa. Libera in vero e proprio senso dovrebbe essere perciò soltanto l'attività degli esseri intelligibili puri: la libertà è invece per noi un ideale che noi realizziamo solo più o meno perfettamente quando diamo alla concatenazione dei nostri atti sensibili la forma di un ordine intelligibile, la forma dell'universalità razionale.

Ma allora soltanto gli atti morali dovrebbero essere liberi. Kant non ha certo derivato questa conclusione: ma essa discende dalle premesse poste nella sua « *Fondazione* » ed è anche conforme al suo modo di esprimersi nei *Prolegomeni* (trad. ital. Bocca, 1913, pag. 120). Kant anzi ha indietreggiato dinanzi a questa conclusione. Se la libertà è la legge dell'intelligibile e in questo regna la necessità di un ordine divino, l'uomo nell'operare moralmente non fa che obbedire alla necessità divina del bene. Ora, questa conseguenza ha un colore panteistico che Kant non poteva approvare. Inoltre: donde vengono allora le azioni non morali?

Qualcuno dei primi discepoli di Kant, che cercò di sistematizzare in questo punto la sua dottrina, riconobbe che allora dobbiamo riconoscere un'altra causa agente nell'uomo. Quale è questa causa che offusca la ragione ed assoggetta le sue leggi agli impulsi irrazionali del senso? E. Schmidt nel suo « *Saggio d'una filosofia morale* » (3ª ed., 1795) in cui segue fedelmente Kant, attribuisce l'azione non morale all'influenza dell'intelligibile che è a fondamento della realtà sensibile. Egli introduce cioè nell'intelligibile una specie di dualismo: vi è un intelligibile che è ragione ed un intelligibile che non è ragione (l'in sè delle cose materiali) e l'uomo soggiace nella sua condotta, noi non sappiamo perchè, all'azione ora dell'uno, ora dell'altro. Non è il caso di arrestarsi ad interpretazioni così superficiali della teoria kantiana dell'intelligibile: esse ci mostrano però

perchè Kant dovesse scostarsi da questa dottrina che pure è la diretta conseguenza dei suoi principii: se per l'operare morale essi conducono ad un fatalismo intelligibile, per l'operare non morale conducono a cercarne l'origine in un principio estraneo al nostro io: il che non potrebbe conciliarsi con l'imputabilità. Perchè « moralmente cattivo (e perciò imputabile) è soltanto ciò che è nostra opera » (*Die Religion, ecc.*, ediz. Vorländer, pag. 31).

E' comprensibile perciò che Kant abbia volto verso un'altra teoria che è svolta specialmente nella *Critica della ragion pratica* e nella « *Religione nei limiti della ragione* »: teoria che in realtà è una deviazione dai suoi principii ed una concessione al concetto volgare della libertà e dell'imputabilità. La libertà è ragione: ma la ragione può essere ragione autonoma, principio della moralità o ragione pervertita, subordinata contro la sua natura al senso: l'atto umano può quindi essere razionale e libero senza essere morale.

La libertà che sta a fondamento dell'attività sensibile non è una ragione necessariamente conforme alla ragione ideale, ma è un atto intelligibile con cui l'essere nostro intelligibile dà a sè stesso la sua legge, con cui elegge un sistema di massime, buone o cattive, che saranno il fondamento della sua vita sensibile. Vi sono, dice Kant, degli uomini che mostrano sin dall'infanzia un carattere così perverso che esso si rivela come una loro natura, impossibile a spiegarsi o correggersi: e tuttavia noi li riteniamo responsabili ed essi stessi hanno coscienza di questa loro responsabilità.

« Ora, ciò non sarebbe possibile senza presupporre che tutto ciò che deriva dalla loro volontà ha per fondamento una causalità libera, la quale esprime il suo carattere nei suoi fenomeni (nelle azioni); questi ci rivelano, per la omogeneità della condotta, una connessione naturale, senza che perciò questa renda necessaria la

disposizione malvagia del volere: essendo questa connessione niente altro che la conseguenza dei principii malvagi ed immutabili che sono stati adottati liberamente e che la rendono altrettanto più detestabile e meritevole di pena » (*Crit. rag. prat.*, ediz. Vorl., pagina 128-129).

A questo concetto della libertà Kant conforma la sua teoria del *carattere intelligibile* che è già abbozzata nella *Critica della ragion pura*, ediz. Valent., pag. 473 e seg.).

Kant chiama carattere la legge secondo la quale una causa agisce: quindi poichè nell'uomo si esplica nella serie delle sue azioni causalmente concatenate una legge costante (la costanza delle reazioni agli stimoli, ecc.), abbiamo in lui un *carattere sensibile*: poichè in questa concatenazione si traduce l'azione costante della natura intelligibile operante secondo le sue leggi, abbiamo in lui un *carattere intelligibile*, di cui il primo è la manifestazione fenomenica.

Questo non vuol dire che l'uomo abbia un duplice carattere: è un unico carattere da due punti di vista diversi. L'uomo come essere intelligibile vuole la sua condotta nella sua totalità e la fissa nelle sue massime: ecco il carattere intelligibile. Nel mondo fenomenico poi questa volontà così determinata si esplica in una serie di atti per i quali l'uomo reagisce causalmente alle sue massime, secondo quell'indirizzo costante che è fissato nelle sue massime: ecco il carattere empirico. La volontà che si esprime nel carattere intelligibile è dunque una affermazione originaria e libera che si traduce poi, attraverso alla concatenazione degli atti fenomenici, in quella disposizione costante, in quella attitudine personale caratteristica, che costituisce il carattere empirico. Per questo atto di libertà originaria l'uomo è responsabile delle sue azioni, per quanto esse formino un

tutto concatenato: perchè una diversa posizione intelligibile avrebbe dato una diversa serie empirica.

Non è però opinione di Kant che questo carattere intelligibile sia immutabile: perchè altrimenti qual senso avrebbe la voce del dovere? Egli riconosce che questo mutamento è per noi inesplicabile: ma se il dovere ci impone di renderci sempre migliori, questo deve essere possibile (*Die Religion*, ediz. Vorl., pag. 48).

Tale mutamento infatti non deve solo essere un mutamento dell'abito esteriore, ma una rivoluzione, una rinascita interiore per effetto della quale il principio supremo delle massime, che costituiscono la volontà malvagia, dev'essere radicalmente mutato. È mutato nel senso che la ragione, la quale prima era schiava del senso, deve essere restituita nella sua prima autonomia, in modo anzi da poter imporre la sua legge agli appetiti del senso.

Con questa teoria del carattere intelligibile e della sua decisione inesplicabile, Kant ha fatto una concessione notevole alla libertà d'indifferenza, che pure egli nega nell'ordine empirico. È superfluo osservare che questa teoria, così come egli la enuncia, è inconciliabile con i suoi principii. Di più essa non serve nemmeno ad evitare quegli scogli che Kant voleva con essa evitare. Egli temeva, identificando la libertà e la moralità, di cadere in una specie di fatalismo intelligibile: nella volontà buona opera non l'uomo, ma Dio; come per converso nella volontà malvagia opera non l'uomo, ma il principio oscuro da cui nasce la vita nel senso. Ora, a questa stessa conclusione è costretto a giungere se si pensa che anche l'unità intelligibile fa parte d'un ordine che dipende essenzialmente dalla natura divina.

Nè Kant è così cieco da illudersi che un essere creato possa essere libero. L'attività umana non sembra così davvero condannata al fatalismo teologico?

Kant dà a questa difficoltà una risposta della quale egli stesso non si nasconde l'intrinseca debolezza (*Crit. rag. prat.*, ediz. Vorl., pag. 129 e seg.). La creazione, egli dice, riguarda i noumeni, non i fenomeni. Se riguardasse anche i fenomeni l'ordine spaziale e temporale sarebbe una creazione di Dio: il fatalismo sarebbe inevitabile.

Sembra invece a Kant che la libertà sia salvata in quanto l'ordine spaziale e temporale, come parvenza fenomenica, riceve dai principii intelligibili il loro contenuto, è la loro creazione libera: in quanto, pur restando inalterata la connessione causale, questa può mutar carattere in dipendenza della conversione del principio intelligibile. Ma questo vuol dire dotare di libertà i principii intelligibili creati: cioè lasciare sussisere la difficoltà in tutta la sua forza: Kant non la risolve meglio dei teologi. E questo perchè anche qui il pensiero di Kant, che pure aveva introdotto un mutamento così profondo rispetto alla concezione fondamentale, è ancora troppo imbarazzato dal rispetto della tradizione per affrontare e risolvere radicalmente le difficoltà che gli provenivano nel campo teologico e metafisico.

Comunque del resto si debba determinare il principio della soluzione kantiana, resta a sciogliere ancora una seconda difficoltà; la cui soluzione è pure da Kant vagamente accennata, non esplicitamente proposta. I nostri atti sono determinati dalle loro cause empiriche in modo invariabile: come possiamo allora ammettere ancora che a fianco e per così dire al di là esse operi in noi il principio noumenico, la ragione?

Io opero moralmente in un determinato caso: allora in me agisce la volontà razionale, cioè un principio intelligibile, noumenico. Ma come può dirsi allora che operi la concatenazione sensibile? E supposto che la concatenazione sensibile esiga da me in un dato caso un

atto impulsivo, che cosa vi può la ragione? E se nulla può, dove va la libertà?

Certo non bisogna anzitutto concepire l'azione dell'intelligibile come un fattore che s'inserisca nella concatenazione empirica. Kant ripete spesso con chiarezza ed energia che tutte le azioni dell'uomo sono predeterminate dal suo carattere empirico e dalle cause naturali esterne, in modo che se avessimo una sufficiente conoscenza di questi fattori, noi potremmo predirne il risultato con matematica precisione e sicurezza. Anche i mutamenti del carattere empirico devono essere, *dal punto di vista empirico*, perfettamente predeterminati dalle loro cause naturali.

L'azione dell'intelligibile deve concepirsi come una azione immanente alla concatenazione empirica, che è presente nella sua unità a tutta la serie. Quando perciò Kant definisce la libertà come la facoltà d'iniziare da sè una serie causale, dobbiamo vedere anche qui una disgraziata concessione al linguaggio convenzionale. L'azione intelligibile è fuori del tempo e non può essere pensata come l'antecedente nel tempo d'una serie causale qualunque. In secondo luogo bisogna pure ammettere che nella conversione dal male al bene deve aver luogo non solo un atto intelligibile, ma anche un corrispondente mutamento nella connessione degli atti empirici. Sotto questo aspetto perciò s'inizia qui qualche cosa di nuovo, si ha un inizio assoluto: mentre pure sappiamo che la serie causale non deve presentare alcuna lacuna, alcun fattore che sorga come per incanto dal nulla. Ora come è possibile questo?

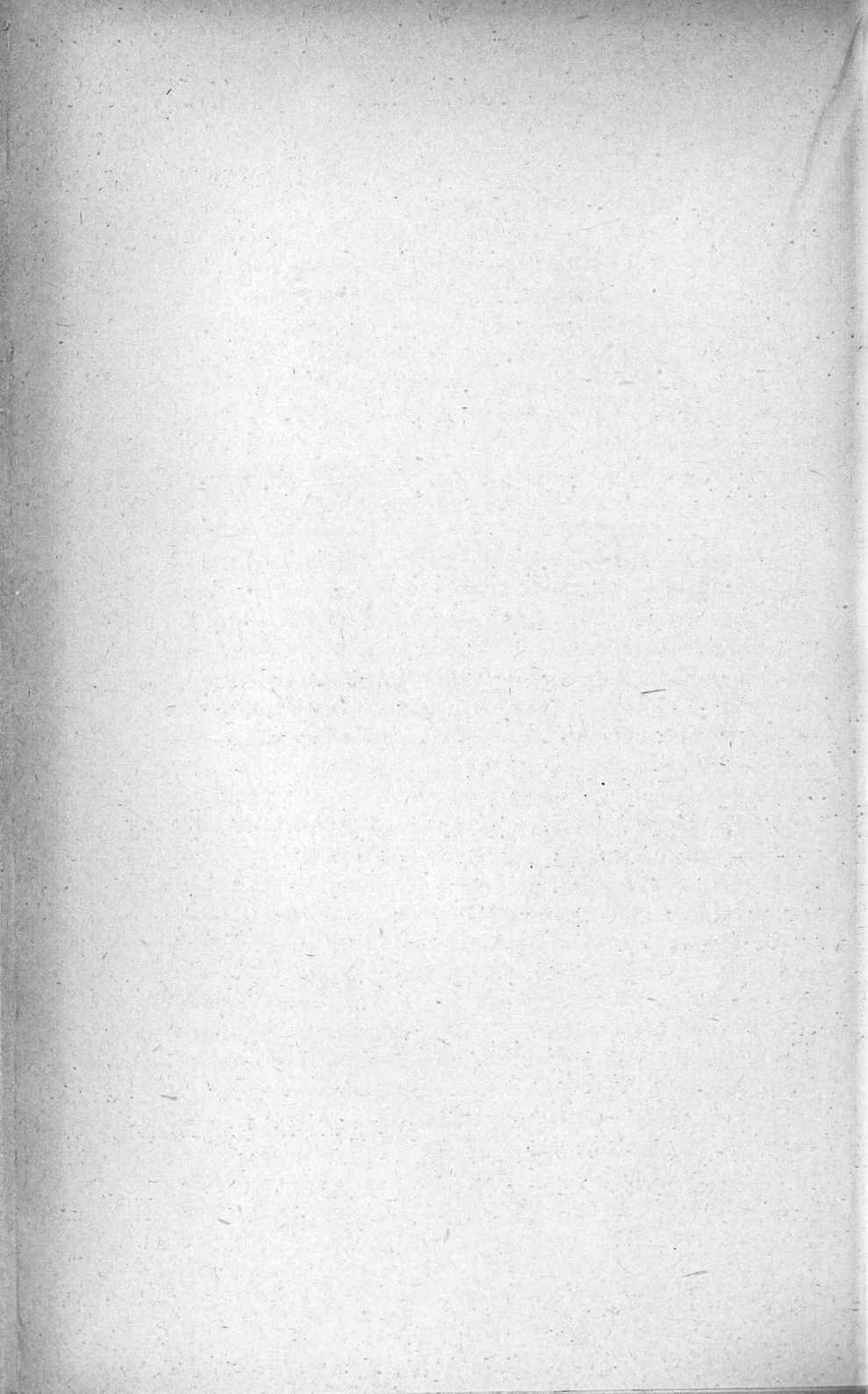
Nella *Critica della ragion pratica* (ed. Vorl., p. 123) Kant pone esplicitamente il problema. Un ladro sta per commettere un furto: e ciò è predeterminato. Può non commetterlo? Se può, che cosa resta della concatenazione causale necessaria? E se non può che resta della sua libertà? Ora, risponde Kant, se con la domanda si

chiede se, restando immutato tutto il resto, il ladro avrebbe potuto omettere quel solo atto, la domanda è assurda. Il ladro potrebbe omettere non quell'azione sola, ma tutta la condotta sua nel suo complesso.

La coscienza morale ci offre delle considerazioni che confortano questo modo di vedere. Anche quando noi siamo riusciti a spiegarci qualche nostro fallo per via dell'abitudine o d'altri antecedenti che lo rendevano necessario, non per questo ci sentiamo liberi dal rimorso. E qual senso avrebbe del resto il rimorso se ciò che è stato è immutabile?

Noi sentimo nel rimorso il passato come qualche cosa di presente: ciò che il rimorso vorrebbe mutare è la posizione fondamentale da cui dipende tutta la concatenazione della nostra vita.

Ma può allora questa concatenazione diventare un altra? Kant non risponde esplicitamente a questa domanda: ma la risposta discende chiaramente dai presupposti. La concatenazione causale empirica non è una realtà assoluta: è una parvenza, necessariamente concatenata sempre, che ha il suo fondamento nello spirito. Quando agisce in noi la volontà buona, questa non implica che la concatenazioe dei momenti empirici subisca un'interruzione: anche l'interesse morale, il senso della reverenza s'inserisce in questa concatenazione. Ma gli elementi di questa concatenazione non sono realtà assolute: lo spirito crea in ogni momento a sè il suo mondo con la sua necessità ed il suo infinito passato.

La volontà morale porta con sè il suo nuovo mondo: il presente con tutti i suoi antecedenti diventa un altro. Questo è in breve, l'unica soluzione possibile del problema della libertà nel senso dell'idealismo critico.

Capitolo XIX

IL VALORE METAFISICO DEL FATTO MORALE

Il problema della libertà ha nel sistema kantiano una posizione singolare: esso segna la conclusione della sua filosofia morale ed il passaggio dalla morale alla metafisica. Laddove in generale, nella morale metafisica, si parte da premesse metafisiche cioè da credute conoscenze intorno a Dio, alla nostra natura, ed al nostro posto nel mondo per derivarne teoreticamente come una conseguenza il fatto morale, Kant avendo escluso che noi possiamo avere una conoscenza qualunque delle realtà metafisiche, considera la coscienza del dovere come l'unica e vera rivelazione metafisica, come la sola conoscenza (però di carattere pratico) che noi abbiamo dell'intelligibile. Derteminate poi, partendo da questo punto di vista, la natura ed il contenuto della legge, Kant riconosce che essa presuppone la libertà e si propone così il problema della conciliazione della libertà (che è una esigenza della legge morale) e della concatenazione causale (che è un'esigenza del pensiero scientifico).

La soluzione è data a Kant dal richiamo alle conclusioni ultime della sua storia della conoscenza secondo le quali il mondo dell'esperienza è solo una realtà fenomenica, la quale deve avere il suo fondamento in

un regno d'esseri spirituali puri, liberi e raccolti in una unità perfettissima: regno che però noi non possiamo conoscere se non per queste designazioni negative che lo stesso esame della realtà empirica ci impone. Il fondamento della nostra vita morale sta dunque veramente nella nostra vita come esseri intelligibili che vi partecipa come *forma* alle nostre attività sensibili: questa attività formale che s'impone alla nostra vita sensibile e la plasma senza lederne la concatenazione causale, è anche il regno della nostra libertà.

Con questo è assolto il compito della filosofia morale. La nosta vita morale (e per questa bisogna intendere tutto il regno delle attività spirituali superiori) è l'apice della nostra vita, la rivelazione iniziale in noi di una natura superiore alla quale per il nostro vero essere apparteniamo. Si capisce da qui come in fondo morale e religione per Kánt coincidono: la vera religiosità non ha altro contenuto chè la vita morale nella sua purezza, e l'atto morale considerato nella sua realtà vera di partecipazione all'intelligilibile ha un carattere religioso.

Ma appunto per questo che l'atto morale è l'apice della vita e la partecipazione iniziale all'intelligibile, esso ha anche un profondo significato metafisico: è quel punto della realtà (e il solo) nel quale noi riusciamo a penetrare, confusamente quanto si vuole, al di là di questa rete di apparenze ed a venire in qualche modo a contatto con la realtà vera delle cose. La sua soluzione del problema morale diventa perciò per Kant il fondamento della sua metafisica: la quale, come ben è naturale, non potrà pretendere di essere vera conoscenza assoluta, ma avrà chiara coscienza di essere solo un'immagine umana del mondo, la più alta immagine possibile, fondata su quella imperfettissima rivelazione dell'intelligibile che noi abbiamo nella coscienza della legge, cioè sarà una *fede morale*.

Kant non confessa di avere una metafisica e considera questa fede come stabilita unicamente in servizio della pratica morale: in realtà egli lascia volontariamente nell'ombra questo aspetto metafisico del suo pensiero, che deve invece venir messo in luce come una conseguenza indeclinabile delle sue premesse.

Il concetto kantiano della forma a priori ha in realtà anche un senso metafisico, che lo connette con l'antico concetto aristotelico. La distinzione di materia e forma è inseparable dalla distinzione di gradi nella realtà: la partecipazione d'una forma non è che la partecipazione iniziale d'una realtà più alta: la realtà superiore penetra nella realtà inferiore come principio d'unità di *dover essere*, come forma e vi introduce una necessità alla quale la realtà inferiore non può ribellarsi senza contraddire se stessa, perchè la forma non è se non la manifestazione iniziale della sua *vera* realtà. La forma rappresenta inizialmente una realtà che trascende quella realtà la quale serve ad essa di materia, ossia raccoglie in una forma superiore di realtà tutte le possibili manifestazioni della realtà inferiore, è la totalità assoluta di questa realtà. I principii formali dell'intelletto e della ragione esprimono la natura più profonda dell'esperienza stessa: perciò l'esperienza appare per essi verità di fronte al caos delle impressioni; e perciò la loro negazione è la negazione dell'esperienza stessa nella sua costituzione più essenziale e viene subito alla luce per mezzo d'una contraddizione logica, che è un'autonegazione dell'esperienza. E così i principii formali della volontà esprimono la legge essenziale della attività umana, costituiscono dalla dispersione dell'agire impulsivo una linea di condotta, una subordinazione di valori: la loro negazione esplicita è la negazione dell'unità in virtù dell'unità stessa, è la negazione razionale della razionalità: ossia una contraddizione.

Ma appunto per questo la forma è anche conoscen-

za, inadeguata quanto si vuole, di quella realtà trascendente la quale si rivela a noi appunto per la sua azione formale. Certo la forma per sè sola è vuota ed acquista un senso solo per l'addizione del materiale empirico: quindi non può mai essere per sè una vera e propria conoscenza. Ma essa ci rinvia quanto meno ad un'altra realtà, è quanto meno una conoscenza simbolica: in particolare la legge morale come forma ci rinvia ad un mondo superiore al mondo sensibile nel quale ciò che qui è legge è natura: questo è quel mondo che Kant chiama il mondo noumenico, intelligibile e che in qualche parte assimila al mondo delle idee platoniche (*Crit. rag. pura,* ediz. Valent., pag. 495). L'attività morale ha quindi un senso immanente e cioè quello di dare una forma razionale, coerente alla nostra vita: ma ha anche un altro compito che è quello di introdurci in una realtà superiore alla quale patecipiamo, pur senza essere in grado di determinarla più precisamente. In questo senso Kant può dire che la morale è una « metafisica oscuramente pensata ».

Il senso del dovere scaturisce appunto dal valore metafisico di questa realtà superiore nella quale sentiamo consistere il nostro vero io e di fronte a cui tutta la realtà sensibile, che ne è solo il fenomeno, cioè la rivelazione inadeguata, perde ogni consistenza ed ogni valore. Certo questa realtà superiore si rivela a noi solo formalmente: in quanto cioè impone ad una realtà inferiore un principio superiore verso il quale questa si orienta senza alcun turbamento dei suoi rapporti interni. Per sè essa non ha alcun contenuto teoretico concreto: essa ci è rivelata solo come una legge: ma in ogni modo basta anche questa semplice rivelazione pratica per dare a tutto il mondo un tutt'altro senso, per darci la sicurezza di una realtà spirituale pura, rispetto alla quale tutta la realtà empirica è determinata nel suo valore. Noi acquistiamo allora la coscienza di essere de-

stinati per un mondo del tutto diverso dal presente: la ragione è precisamente in noi la rivelazione iniziale di questo mondo soprasensibile.

Questa specie di platonismo secreto è lo sfondo di tutto il pensiero kantiano. Esso traspare già nell'operetta « *I sogni d'un visionario* » dove è abbastanza evidente che la condanna da Kant pronunziata contro Swedenborg colpisce più la forma che la sostanza. Kant non vuole che la conoscenza di questa realtà soprasensibile sia introdotta come scienza, come sapere obbiettivo: è questa pretesa che provoca la sua ironia così contro il visionario svedese, come contro i metafisici.

Ma le stesse teorie sono altamente rispettabili quando sono presentate come una fede pratica, vale a dire come una concezione che discende come un corollario dalla posizione della legge morale e che perciò esprime una verità, ma nello stesso tempo sa di esprimerla in una veste che, come tale, non può essere letteralmente considerata come vera. Di qui anche in Kant, come in Platone, quel misto di ironia e di pathos, il quale esprime come in dette rappresentazioni siano inscindibilmente mescolate la verità in sè e l'elemento soggettivo: in modo che resta impossibile determinare dove l'una finisca e l'altro cominci.

Nella *Fondazione* Kant chiama questo mondo intelligibile *il regno dei fini*: perchè esso è il regno della ragione nella sua purezza: dove ogni essere ha una natura razionale pura e perciò è fine a sè, in contrapposizione al regno della natura.

Altrove lo chiama il *mondo morale, il regno della grazia*: ma si tratta sempre di determinazioni negative che implicano il concetto d'un altro ordine e d'un'altra realtà, che esiste solo per la ragione e che la nostra ragione deve necessariamente porre senza però poter pretendere di conoscerlo obbiettivamente. L'uomo appartiene, come essere morale, simultaneamente ai due

mondi: al mondo empirico per il senso e l'intelligenza, al mondo intelligibile per la ragione.

Il mondo empirico è, come sappiamo, una costruzione dell'intelletto umano che stringendo il molteplice delle intuizioni in rapporti necessarii validi per tutte le intelligenze, crea un mondo comune a tutte le intelligenze: che è il mondo dell'esperienza e della scienza. Questa attività teoretica ha il suo parallelo pratico nell'attività svolgentesi come libertà pratica, che persegue sempre ancora fini empirici, ma secondo massime generali, sottratte all'impero brutale degli impulsi; questa è l'attività umana che ha dato origine a tutte le arti le quali servono al raffinamento dell'esistenza sensibile, che ha dato all'uomo il dominio della realtà e così ha reso possibile lo svolgimento della coltura spirituale. Questa è la fase che potremmo dire intellettiva o (secondo Kant) dello spirito teoretico: perchè in essa lo spirito crea un sapere obbiettivo che vale certamente solo della realtà fenomenica, ma è il solo sapere obbiettivo a noi accessibile. Se l'uomo non fosse che intelletto, egli starebbe pago della realtà dell'esperienza e non avrebbe aspirazioni che la trascendono. Ma in lui all'intelletto si aggiunge la ragione, che è aspirazione a trascendere il dato fenomenico, a penetrare fino alla realtà assoluta. Questo progresso però non avviene, secondo Kant, per mezzo del conoscere; il quale nel suo più alto sforzo non giunge che a mettere in luce l'insufficienza della realtà empirica ed a giustificare così negativamente l'esigenza di trascenderla.

Il progresso avviene per la vita morale che è subordinazione delle attività sensibili ad una forma intelligibile: la moralità realizza nel campo pratico quell'aspirazione che la ragione teoretica vanamente persegue nelle idee. Certo non può dirsi che la moralità introduca l'uomo nell'intelligibile: ma mentre nella conoscenza l'esperienza non si trascende mai che negativa-

mente (secondo Kant), nella moralità abbiamo un contatto positivo con l'intelligibile. Perciò la fase razionale può anche essere detta fase dello spirito pratico (primato della ragion pratica).

Nonostante questa dualità la vita dello spirito non cessa però di costituire una totalità unica e continua; in ambo le fasi essa è sempre essenzialmente attività formatrice diretta verso l'intelligibile. L'attività teoretica dell'intelletto, in quanto subordina le impressioni alle forme intellettive, ci rinvia già essa stessa indirettamente verso la realtà intelligibile: essa segna una specie di compromesso fra l'originaria natura sensibile dell'uomo e quella natura intelligibile pura che è come il limite ideale dell'intelletto.

Creando il mondo dell'esperienza essa non assoggetta soltanto all'uomo la realtà sensibile, ma prepara, per mezzo di questo dominio tutto materiale, la possibilità dela cultura razionale e della vita morale. E così la ragione pur rinunciando ad estendere le sue conoscenze sull'intelligibile, conferma positivamente quei risultati negativi della critica che sono come il limite dell'azione intellettiva: e nella moralità compie quel processo di razionalizzazione della vita che già s'inizia nella libertà pratica.

La filosofia di Kant acquista così un carattere metafisico, religioso, che l'avvicina al platonismo. Il criticismo nel suo complesso (scrive il Paulsen « *Immanuel Kant* », 6ª ediz., pag. 300) si pone anche qui come un nuovo metodo per fondare una metafisica platonica.

La novità ed il merito di Kant di fronte alle forme antiche del platonismo sta in questo: nell'avere ripudiato tutte le dubbie speculazioni trascendenti, tutte penetrate ancora in fondo da preoccupazioni e concezioni teologiche, nell'aver posto in tutto il suo rigore l'esigenza critica di una eliminazione di tutti gli elementi empirici del trascendente, e nell'avere mostrato che so-

lo in noi, nelle attività più alte dello spirito, possiamo avere non una rivelazione immediata dell'intelligibile (che è sopra le facoltà nostre), ma un riflesso, una rivelazione formale di questo mondo superiore. Così egli liberava definitivamente la filosofia dall'empirismo, il quale non vede come la realtà data non abbia altro compito che di rinviarci ad una realtà più profonda e dal sopranaturalismo che con le sue concezioni inadeguate di questa realtà superiore, ne travolge il concetto in speculazioni fantastiche ed arbitrarie, ed è così il più sicuro alleato dell'empirismo più grossolano, del materialismo teorico e pratico.

Capitolo XX.

LA FEDE MORALE.

Per questo valore metafisico delle affermazioni della ragion pratica, questa si trova per un lato in accordo, per un lato in dissidio con la ragion teoretica. Si trova in accordo in quanto essa conferma le conclusioni della ragion teoretica circa l'esistenza d'una realtà noumenica; in disaccordo in quanto essa conduce inevitabilmente la nostra mente a posizioni ed affermazioni che la ragion teoretica dichiara illegittime.

Questo disaccordo non è, nè può essere però una opposizione: perchè in fondo la ragione è una sola e la distinzione fra ragion pratica e teoretica è una distinzione delle sue applicazioni, non una distinzione fra ragione e ragione.

Non vi è opposizione infatti perchè le conclusioni alle quali la ragion pratica ci conduce sotto l'aspetto metafisico, non contraddicono alle conclusioni della ragion teoretica, ma sono soltanto per essa ingiustificate.

Dobbiamo ora noi stare fedeli alle limitazioni della ragion teoretica od accogliere le conclusioni metafisiche della ragion pratica e cercare di conciliarle con le prime?

Il dissidio deve evidentemente essere composto nel

senso favorevole alla ragion pratica. Se la coscienza della legge implica la realtà pratica della libertà, questa cessa di essere una pura limitazione negativa del meccanismo empirico e deve essere posta come una realtà positiva e vivente. Così si dica delle altre idee che cessano di essere pure negazioni e diventano affermazioni positive relative al soprasensibile. Se la realtà loro è una condizione indeclinabile del valore della legge e questa è un fatto della ragione, è chiaro che la ragion teoretica non può respingere i principii relativi alla realtà delle idee e soltanto cercare di conciliarli con le sue affermazioni, egualmente indeclinabili, dei limiti del nostro conoscere.

La questione è quindi questa: come è possibile questa conciliazione? Da un lato sta fermo il principio che nessun'estensione del nostro conoscere nel trascendente è possibile: quindi nessun'esigenza della ragion pratica può condurci a negare od a dimenticare questa conclusione della ragion teoretica. D'altro lato è, dal punto di vista pratico, assolutamente necessario che noi assumiamo la realtà obbiettiva della libertà e delle altre condizioni della possibilità della legge, e che noi le esprimiamo in qualche modo per mezzo di concetti i quali ci rendono possibile di pensarle; senza di che non avrebbero nemmeno quel valore e quell'efficacia pratica che esse debbono avere. Come è possibile assicurar loro questa realtà obbiettiva senza estendere i confini della speculazione al di là dell'esperienza?

Noi dobbiamo assumerne la realtà solo nel rispetto nostro, secondo ciò che è per noi ed esprimerla per mezzo di concetti i quali esprimono appunto ciò che è nel rapporto pratico con noi, senza aver la pretesa di determinarla teoreticamente così come in sè. Questo è il conoscere che Kant chiama *analogico* (o simbolico): il complesso delle nostre conoscenze analogiche relative al mondo trascendente e delle conoscenze che ne deri-

vano, costituisce la *fede morale*. Queste affermazioni pratiche le quali condizionano per noi la legge morale (non nel senso che la legge morale dipenda da esse, ma nel senso che essa le implica logicamente come necessarie) sono fatte corrispondere da Kant alle tre idee della ragione e sono: l'affermazione dell'anima come essere immortale, dell'esistenza d'un mondo di esseri spirituali liberi, dell'esistenza d'un principio spirituale supremo che è il principio di ogni realtà, cioè Dio.

Considerate sotto l'aspetto di esigenze necessarie della legge costituiscono ciò che Kant denomina *i tre postulati della ragion pratica*.

Questi sono dunque presupposti dettati da una necessità pratica della ragione; che pur riconoscendo di non essere nel vero e proprio senso conoscenze speculative, costituiscono altrettante affermazioni della realtà obbiettiva dei loro oggetti trascendenti: ma li esprimono per mezzo di concetti inadeguati, coi quali vogliono solo rendere il rapporto pratico con noi, non la realtà metafisica come è in sè.

Così noi possiamo pensare la nostra anima come immortale esprimendo simbolicamente questa realtà con l'inadeguato concetto di un persistere dopo la morte: concetto che è evidentemente attinto dalla realtà empirica, e tuttavia è per noi la migliore rappresentazione simbolica dell'eternità dell'essere nostro, in quanto noi dobbiamo in qualche modo pensare positivamente quest'eternità per i nostri fini pratici.

Così pure possiamo simbolicamente pensare la realtà come un regno spirituale di esseri liberi, come di esseri capaci di iniziare da sè un'attività non predeterminata dai suoi antecedenti: per quanto un simile concetto della libertà non sia evidentemente che il concetto stesso dell'attività empirica, ma pensata come indipendente dai suoi antecedenti che la rendono necessaria. E così infine possiamo pensare la ragione supre-

ma, nella quale hanno il loro fondamento e il loro compimento sicuro tutte le volontà buone, come un essere quasi personale, dotato di intelligenza e di volontà: sebbene sappiamo che queste qualità (e ciò vale di tutte le qualità) non possono venirgli applicate in senso proprio: perchè con ciò noi non facciamo che affermarne la obbiettiva realtà e rappresentarla sotto l'aspetto che essa ha per noi e per il mondo di cui siamo parte.

Il sapere analogico e simbolico non è evidentemente un conoscere vero e proprio: perchè non ci dà il minimo concetto speculativo dell'oggetto a cui si riferisce. Esso è una trascrizione in simboli in questo senso: che noi assumiamo un rapporto meramente subbiettivo, cioè quello che l'oggetto è per noi, come una rappresentazione imperfetta bensì, ma in certo modo approssimativa di ciò che l'oggetto è in sè, indipendentemente dal detto rapporto. Questa rappresentazione imperfetta ci è necessaria, se vogliamo avere un concetto positivo qualunque dell'oggetto: ma noi ne conosciamo l'insufficienza e la teniamo solo come un segno che ci rinvia a qualche cosa che non può entrare nel campo della nostra conoscenza come oggetto conoscibile. Però, sebbene il sapere analogico non sia un sapere, è evidente che rispetto al trascendente noi non potremo mai avere un sapere d'altra natura: quindi noi dobbiamo considerarlo come un completamento del nostro sapere, necessario sotto il punto di vista pratico, che non contraddice alle leggi della nostra ragione (nel qual caso non potrebbe assolutamente essere giustificato), ma non ha nemmeno in esse il suo fondamento e che non potrà sperare mai di essere trasformato in un vero sapere.

Questo complesso di convinzioni intorno al problema trascendente, razionalmente fondate (sotto l'aspetto pratico) ma teoricamente indimostrabili anzi riconosciute come inadeguate ad una soluzione speculativa, che la ragione stessa riconosce, sotto l'aspetto teore-

tico, come puri simboli di una realtà in sè stessa inaccessibile e perciò abbandona, entro i limiti delle esigenze pratiche, all'arbitrio soggettivo ed all'immaginazione, costituisce la *fede morale*.

La fede in genere si distingue, secondo Kant, dal sapere in quanto entrambi sono un'adesione soggettivamente sicura di sè, ma il sapere è anche oggettivamente valido, mentre la fede è, sotto l'aspetto oggettivo, insufficiente. Questa sicurezza soggettiva non essendo fondata su motivi teoretici (chè altrimenti avremmo un sapere), non può essere giustificata che da esigenze pratiche, cioè dalla necessità di tener per ferma questa o quella opinione sopra un punto (che non è noto secondo oggettiva sicurezza) per essere in grado di agire. Quasi sempre noi, quando operiamo, presupponiamo come vere circostanze delle quali non siamo certi in modo assoluto: chi non volesse agire se non a certezza veduta in ogni punto, si condannerebbe a non agire mai: tanto più che vi sono dei campi nei quali la certezza obbiettiva può essere pensata in astratto, ma praticamente non ottenibile mai (per esempio il tempo che farà domani).

Questo tener per vero, per esigenze pratiche, ciò che non si può riconoscere obbiettivamente, è fede: quando le esigenze pratiche sono i fini arbitrarii ed accidentali dell'attività empirica, questa fede dicesi *pragmatica*.

Un medico, per esempio, che cura un ammalato, non potrà spesso sapere obbiettivamente che si tratta di questa o di quella malattia: ma quando si è formata una convinzione, per quanto malsicura, della natura di questa, la stabilisce come certezza e su di essa regola il suo agire: questa è *fede pragmatica*. Quando invece le esigenze pratiche sono i fini morali — che sono universalmente necessarii — allora ciò che noi dobbiamo tener per vero come condizione indeclinabile del nostro

operare, è oggetto di una fede che è anch'essa universalmente necessaria: questa è la *fede morale*.

Se la mia libertà e la vita futura sono per me condizioni necessarie della mia vita morale, è chiaro che io debbo credere in esse, perchè altrimenti tutta la mia vita morale ne sarebbe sconvolta.

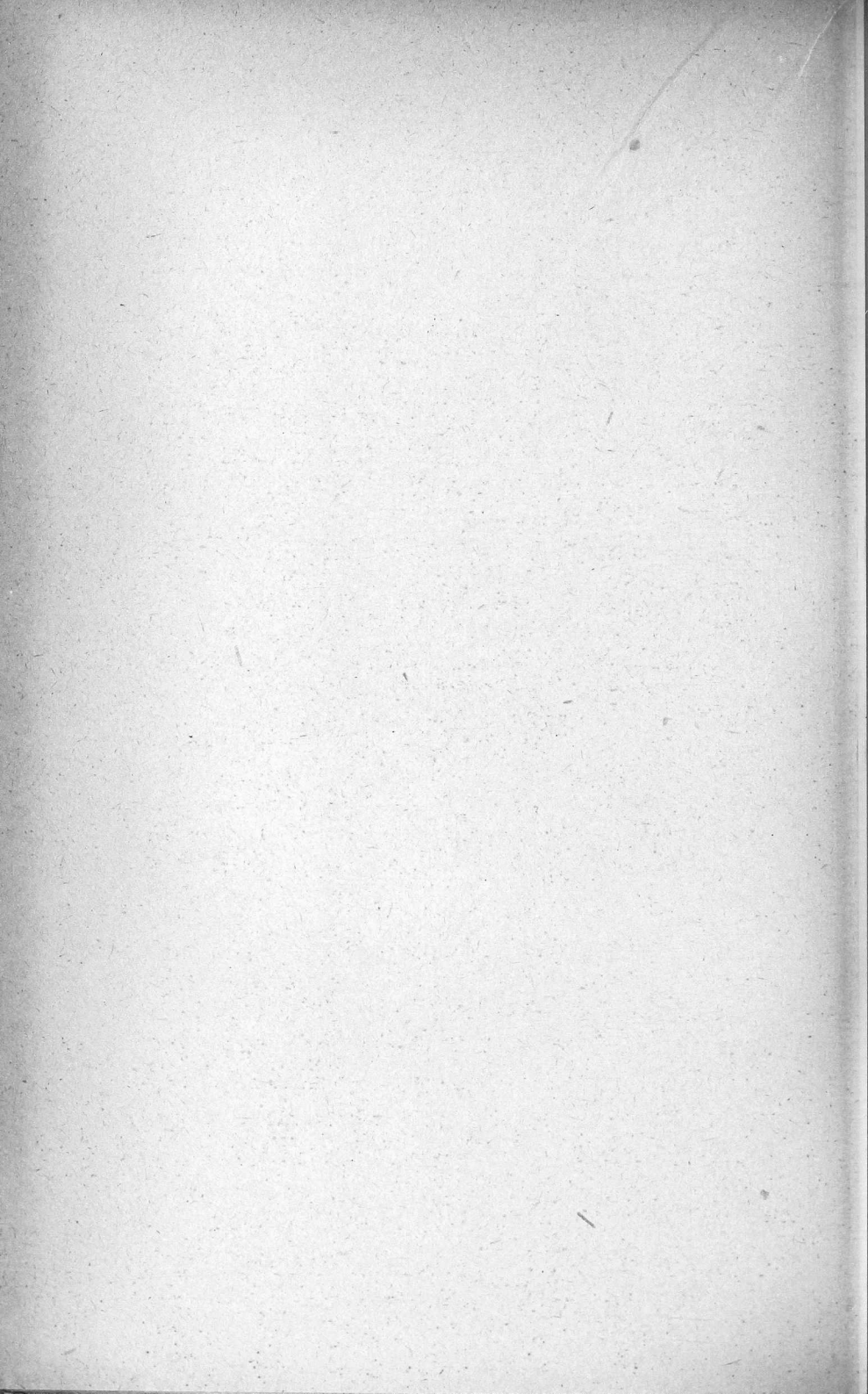
Io non posso dire di sapere che sono libero e che vi è una vita futura, come nessuno può saperlo: « È lungo tempo (dice Kant ironicamente) che io cerco l'uomo che è in possesso di un tale sapere ». La mia certezza è morale non logica, è una *fede morale*.

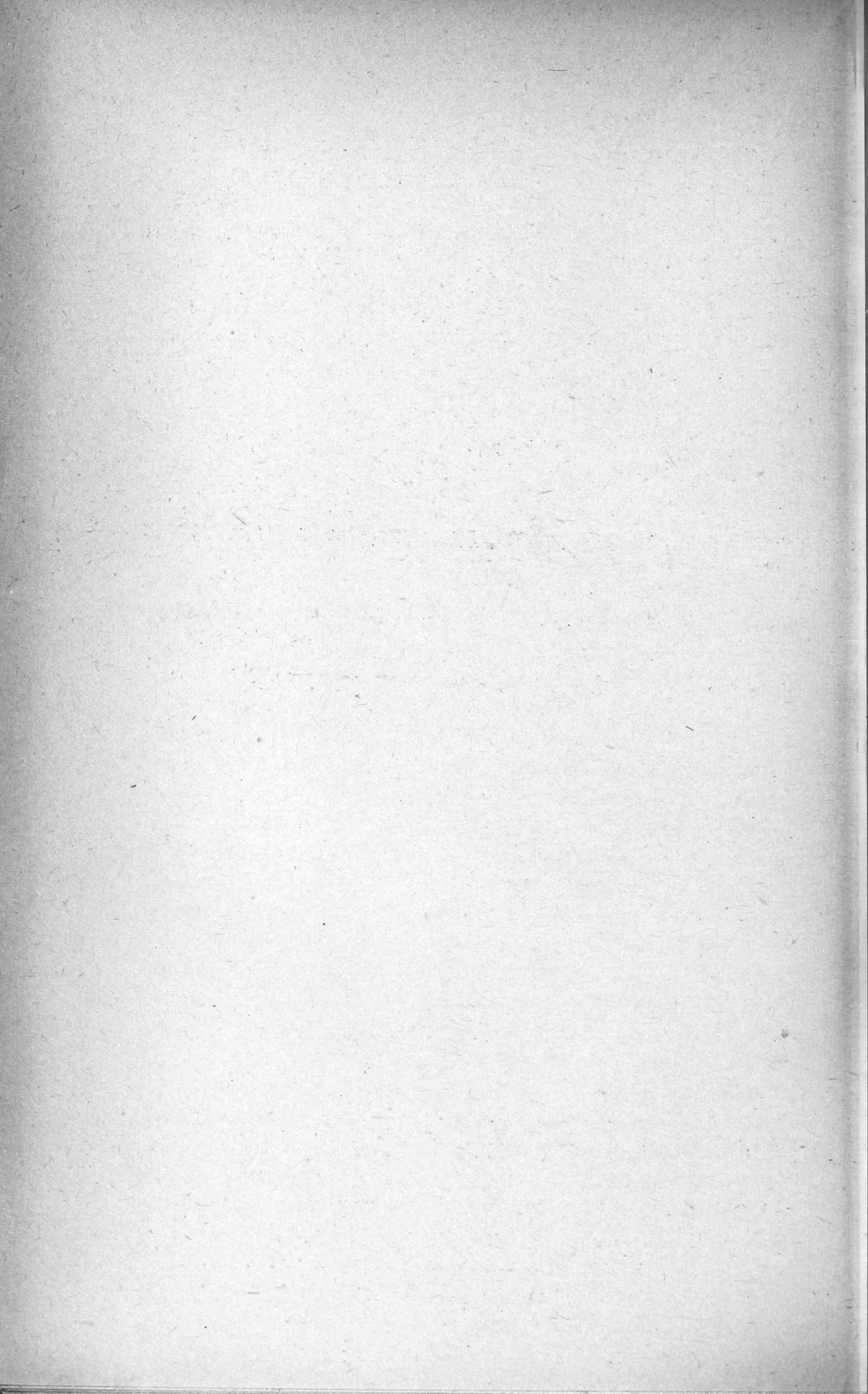
Senza questa fede la nostra ragione oscillerebbe continuamente fra il dubbio teoretico e la legge pratica e questa ne sarebbe scossa: la fede pratica non contraddice alle esigenze rigorose della ragione teoretica e soltanto pone là, in quel campo che la ragione teoretica giudica inaccessibile, le sue costruzioni: le quali non sono opinioni senza fondamento, ma opinioni fondate sull'esigenza della ragion pratica, che noi, dal punto di vista teoretico, ben sappiamo essere solo immagini inadeguate e non verificabili.

La fede morale è quindi perfettamente razionale perchè si fonda esclusivamente sopra i dati contenuti nella ragione (sia teoretica, sia pratica). Da questo procede la sua *necessità*. E siccome l'esigenza necessaria della nostra vita morale è la posizione di una realtà trascendente (i tre postulati non fanno che esprimere successivamente questa esigenza), così la fede morale non sarà mai convertibile in sapere: di qui la sua *certezza* nonostante il suo semplice carattere simbolico. Essa differisce perciò radicalmente dalla fede religiosa nel senso comune che possiamo dire *fede storica* in più d'un rispetto.

In primo luogo perchè sa di non essere sapere. In secondo luogo perchè è pura e semplice posizione del soprasensibile ed esclude da sè ogni elemento spurio

fondato su rivelazioni storiche, che non è oggetto di vera fede, ma di *credulità*. In terzo luogo perchè, appunto per questo, esclude ogni controversia, ogni verificazione, ed è una certezza immutabile. In quarto luogo, appunto in quanto sa di non essere sapere, concede una ragionevole libertà all'espressione, alla forma simbolica, la quale libertà è diretta però sempre dalla unica e necessaria legge che è di servire nel miglior modo all'espressione dell'esigenza razionale del trascendente.

Sotto questo riguardo la fede morale è anche l'unico criterio, la guida di ogni fede storica, di ogni rivelazione, la quale non è se non un'espressione simbolica della fede morale, e ignora di esserlo: essa è tanto più perfetta quanto più riproduce nella sua purezza la fede morale.

Parte III.

LA FILOSOFIA RELIGIOSA DI KANT

CAPITOLO XXI.

FORMAZIONE E VICENDE DELL'OPERA DI KANT « LA RELIGIONE NEI LIMITI DELLA SEMPLICE RAGIONE »

La « *Religione entro i limiti della semplice ragione* » non è veramente una trattazione sistematica di filosofia religiosa, come è per esempio la « Critica della ragion pura » per il problema della conoscenza. Gran parte delle premesse della filosofia della religione si trova in altre opere, nella Critica della ragion pratica e nella Critica del giudizio: ancora essa è tra le opere di Kant come una trattazione episodica, destinata ad apparire su di una rivista, quindi di carattere popolare; di più essa risente del suo tempo, è (come il *Trattato teologico-politico* di Spinoza) una risposta ed una difesa contro la reazione religiosa del tempo.

Tuttavia io non saprei considerarlo (come il Troeltsch) come una semplice presa di posizione di fronte al Cristianesimo ecclesiastico del suo tempo. Certo le questioni non sono trattate nè completamente, nè in ordine sistematico; ma l'ordine sistematico delle Critiche non è forse un ordine apparente?

In fondo, collegata con le opere antecedenti, essa ci offre un quadro completo della filosofia religiosa di Kant; e sebbene Kant avesse quasi settant'anni alla pubblicazione (1793), il pensiero suo è ancora così limpido e vigoroso come nelle opere giovanili. L'operetta è anche interessante per noi perchè il suo punto di vista può ancora perfettamente essere il nostro.

Certo in più di un particolare la maggior conoscenza che noi abbiamo della storia religiosa, la maggiore libertà in cui ci troviamo di fronte al cristianesimo ufficiale, ci possono condurre al di là del pensiero kantiano: ma in fondo l'atteggiamento suo può essere anche il nostro. Anzi la reazione religiosa di questi ultimi anni e l'analogia del tempo nostro, sotto questo rispetto, col suo, ci fanno apprezzare ancora di più la sincerità e la modernità del suo atteggiamento religioso.

La genesi e la storia dell'operetta sono strettamente connesse con la storia della reazione religiosa degli ultimi anni del secolo XVIII in Prussia. Questa reazione si era fatta viva negli spiriti prima ancora che nelle leggi e nelle persecuzioni: « il fanatismo s'avvicina a grandi passi » scrive già nel 1783 il giovane Plessing a Kant. Sintomo di questo regresso era anche, come sempre, il fiorire delle scienze occulte, dello spiritismo e di tutte le superstizioni analoghe, contro il quale Kant scrive; preso da questo spirito era anche il principe ereditario (il futuro Federico Guglielmo II) che si era fatto membro dell'ordine secreto dei Rosacroce. Tuttavia, morto Federico il Grande, nel 1786 le cose parvero per un poco di tempo andare come prima. Anzi in occasione della visita del re a Koenigsberg, Kant venne ricevuto molto benignamente dal re, che in questa occasione lo nominò membro dell'Accademia di Berlino; nel 1788 il giovane Kiesewetter viene mandato dal governo a Koenigsberg per studiare la filosofia critica e poterla poi insegnare a Berlino.

Le cose cominciano a mutare quando al ministro von Zedlitz, amico di Kant, succedette nel 1788 Giov. Feder. Woellner — che una nota marginale di Federico il Grande aveva qualificato come « prete imbroglione ed intrigante ». Sei giorni dopo la sua nomina, veniva pubblicato il famoso « *Editto sulla religione* » che mirava ad impedire l'insegnamento e la predicazione di dottrine contrarie all'ortodossia. Ad esso tenne appresso dopo pochi anni l'*Editto sulla censura*. Tuttavia non sembra che lo stesso Woellner avesse da principio di mira Kant e la sua dottrina. Lo scetticismo kantiano era parso a molti ortodossi una premessa molto comoda; egli stesso aveva detto che « aveva tolto via il sapere per far posto alla fede ». Kant parlava della fede morale; gli ortodossi intendevano della fede storica. Tanto è vero che Kiesewetter potè continuare a Berlino le sue lezioni; le sue lettere a Kant sulle arie che spiravano negli ambienti ufficiali sono per noi una rivelazione curiosa. Ma nel 1790 era imposto a tutti i pastori luterani un catechismo ufficiale; nello stesso anno era imposta a tutti i candidati all'ufficio di pastore una professione di fede che ebbe come primo effetto, come scrive Kant, di allontnare a schiere i candidati coscienziosi dal ministerio ecclesiastico.

Nel 1791 era nominata una commissione incaricata di sorvegliare la censura dei libri pubblicati in Prussia: commissione composta di uomini ignoti e di nessun conto, ma obbedienti esecutori degli ordini superiori. Da uno dei membri di questa commissione, il predicatore Woltersdorf, partì già nello stesso anno l'iniziativa di rivolgersi al re perchè venisse vietato a Kant ogni ulteriore pubblicazione. Intanto veniva resa più rigorosa la censura; paure e provvedimenti suggeriti dal corso degli avvenimenti politici dell'epoca; la rivoluzione era considerata come una conseguenza della diffusione di idee anticristiane per opera dei suoi

scrittori. Per conseguenza di ciò varie riviste che si pubblicavano a Berlino tra cui l'*All. d. Bibliothek* di Nicolai e la « *Berlinische Monatschrift* » dovettero trasportare la loro sede fuori degli stati prussiani.

Kant intanto sebbene preoccupato del nuovo indirizzo e attento a non provocare inutilmente conflitti, persuaso che si trattava d'un fenomeno passeggero, continuava le sue pubblicazioni con la stessa libertà, non astenendosi anche da considerazioni ironiche sul nuovo corso di idee. Nel settembre 1791 pubblica il suo notevole saggio « *Sulla vanità di tutti i tentativi di teodicea* » nel quale esprime apertamente il diritto che ha ogni uomo di non sottomettersi a nessun credo se non per decreto della propria ragione, ed ha degli accenni ironici sui risultati dei nuovi provvedimenti inquisitoriali, i quali non hanno altro effetto che di aumentare l'ipocrisia generale.

Nella primavera del 1792 pubblica — sempre nella Rivista berlinese — la prima parte della sua « Religione » « *Sul male radicale della natura umana* » sottoponendola però prima alla censura berlinese — a cui poteva pure sottrarsi perchè la Rivista non si pubblicava più in Prussia. I censori permisero la pubblicazione motivando la loro decisione col fatto che Kant scriveva soltanto per i filosofi e non era compreso dalla maggior parte. Tre mesi dopo Kant presentava alla censura il secondo saggio « *Della lotta del principio buono col cattivo* »: ma i due censori, Hiller ed Hennes rifiutano questa volta il permesso; e sebbene il direttore della Rivista, il bibliotecario Biestes, rivolgesse arditamente un reclamo al re, il divieto non fu tolto.

Kant che aveva allora condotto a termine gli ultimi due saggi, pensò di pubblicarli tutti e quattro sotto forma di libro valendosi del suo privilegio di professore universitario d'essere sottoposto alla censura di una facoltà universitaria. Egli presentò il suo manoscritto alla

stessa facoltà teologica di Koenigsberg pregandola di decidere anzitutto il caso se dovesse intervenire la facoltà teologica o la facoltà filosofica.

La facoltà teologica decise in quest'ultimo senso ed allora Kant presentò il manoscritto alla facoltà di filosofia di Jena dove il decano G. C. Hennings (un vecchio wolfiano — 1731-1815 — che si occupò sopratutto di psicologia, anzi di pratiche occulte restando completamente straniero al movimento kantiano) diede il suo *imprimatur*.

Nella primavera del 1793 l'opera era pubblicata a Koenigsberg, sollevando come è naturale un grande rumore fra amici e nemici. Il pensiero kantiano era penetrato largamente anche fra la nuova generazione di teologi dando origine ad una nuova specie di razionalismo morale: da questa parte, come da parte dei più stretti discepoli, il libro ebbe naturalmente accoglienza entusiastica.

I razionalisti del vecchio stampo videro invece in esso soltanto un tentativo di riabilitazione del cristianesimo su basi morali. Ma i più ostili furono naturalmente gli ortodossi che videro nell'opera di Kant un opera diretta a scalzare diabolicamente il cristianesimo.

Ci restano ancora nell'Epistolario ìantiano tre lettere dirette a lui da un fervente pietista, il Dr. Samuele Collenburch — alle quali naturalmente Kant non rispose — di cui la prima così suona: « Mio caro signor Professore! La fede razionale del signor Kant è una fede nuda di ogni speranza. La morale del signor Kant è una morale nuda di ogni carità. Ora si chiede; in che cosa differisce la fede del signor Kant dalla fede del diavolo? In che cosa differisce la morale del signor Kant dalla morale del diavolo? ».

Il libro aveva nel 1794 una seconda edizione. Questo successo non dispose naturalmente le sfere ufficiali

in senso favorevole a Kant. Il re scrisse a Woellner: « Bisogna finirla con gli scritti di Kant ».

Il rigore della censura si estende anche all'insegnamento; ogni interpretazione non ortodossa delle scritture è vietata anche nelle università con minaccia di rigorosi provvedimenti.

Kant era ormai preparato a cose peggiori, senza perdere tuttavia la tranquillità. In una lettera del maggio 1794 scrive: « convinto di aver sempre agito secondo la coscienza e conforme alle leggi, attendo tranquillamente la fine di questi strani eventi... la vita è breve, sopratutto a 70 anni: si troverà bene un angolo della terra per passarvi tranquillamente il poco tempo che mi resta ». E nello stesso tempo pubblica nella Rivista di Berlino il breve scritto: « *La fine del mondo* » in cui ironicamente mostra (nell'ultima parte) come la vera fine del mondo e il regno dell'anticristo si abbiano quando si vuol imporre la religione fondandola sull'egoismo e sulla paura.

Cominciano intanto i provvedimenti contro le Università.

Hennes ed Hiller si recano personalmente ad Halle per provvedimenti: ma in seguito a dimostrazioni ostili degli studenti ne ripartono subito. Piovono allora provvedimenti, che naufragano contro la fermezza e il coraggio della Facoltà teologica. La loro attenzione si volge allora a Koenigsberg: prima contro un collega di Kant, il professor Hasse, che aveva espresso sentimenti un poco liberi; il prof. Hasse si sottomette umilmente, si dichiara pentito ed accetta l'ordine di conformarsi nelle lezioni e negli scritti all'editto sulla religione.

Intanto si era sparsa la voce di provvedimenti contro Kant: un pedagogista, Enrico Campe, già beneficato da Kant, gli offre un rifugio in casa sua a Braunschweig: Kant gli risponde commosso ringraziando, dichiarando di non credere alle voci correnti ed in ogni

caso di poter provvedere alla sua vecchiaia senza esser di peso ad alcuno.

Finalmente al 1° ottobre 1794 il provvedimento atteso e temuto viene: è una lettera del re a Kant: « Al nostro degno e dotto professore, caro e fedele Kant. Prima di tutto il nostro grazioso saluto. Degno e dotto, caro e fedele! La nostra altissima persona ha da qualche tempo con gran dispiacere veduto come la filosofia venga da voi malamente rivolta a travisare e deprimere più di un punto capitale della Santa Scrittura e del Cristianesimo: come voi avete fatto specialmente nel Vostro libro « La religione nei limiti della semplice ragione » ed in altre piccole trattazioni. Noi ci attendevamo di meglio da Voi, e Voi stesso dovete vedere come Voi vi comportate in modo inescusabile contro il Vostro dovere come maestro della gioventù e contro le nostre intenzioni paterne a Voi ben note. Noi attendiamo da Voi una pronta e coscienziosa giustificazione e ci attendiamo da Voi, sotto pena della nostra altissima disgrazia, che Voi per l'avvenire non vi renderete più colpevole di queste cose e piuttosto applicherete la vostra fama e i vostri talenti a far sì che le nostre paterne intenzioni siano attuate; nel caso contrario, se Voi continuerete a mostrarvi renitente, dovrete attendervi spiacevoli provvedimenti. Assicurandovi della nostra grazia, ecc. ». (Simultaneamente tutti i professori dell'Università di Koenigsberg dovevano obbligarsi per iscritto a non far lezione sulle teorie religiose di Kant).

A questo rescritto che venne trasmesso privatamente a Kant, Kant rispose con una giustificazione, la quale venne da lui stesso pubblicata quattro anni dopo, morto il re, nella prefazione alle « *Dispute delle facoltà* » insieme col rescritto reale: il governo prussiano aveva evidentemente sentito vergogna del suo provvedimento e non aveva osato renderlo pubblico.

Ecco la risposta di Kant: « Graziosissimo re, ecc.

La vostra altissima maestà con ordine giuntomi il 12 ottobre m'impone come devono dovere in primo luogo di giustificarmi per via dell'abuso della mia filosofia nel travisare e deprimere, ecc.; in secondo luogo di non ricadervi più in avvenire. In riguardo ad entrambi i punti pongo ai piedi della Vostra Maestà la prova della mia devota obbedienza per mezzo della seguente dichiarazione: — Quanto al primo punto la mia coscienziosa giustificazione è questa: che io, come maestro della gioventù, cioè nelle lezioni accademiche non abbia mai introdotto, nè potuto introdurre alcun giudizio sulle Scritture e sul Cristianesimo, lo provano i manuali, su cui si regola la mia esposizione: perchè non ricorre mai nemmeno il titolo della Bibbia e del Cristianesimo da me usati nelle lezioni di Baumgarten, come quelli e, come libri filosofici, non vi deve ricorrere: e quanto al difetto di scorrazzare fuori dei limiti della mia scienza, o di confonderla con altre, esso non potrà certo venir rimproverato a me che anzi l'ho sempre biasimato e messo in guardia contro di esso.

Nemmeno io ho mancato contro le paterne intenzioni della M. V. a me ben nota con l'offendere la religione pubblica dello stato come maestro del pubblico nei miei scritti e specialmente nella « Religione, ecc. »: il che già risulta che quel libro non è un libro di propaganda, anzi è per il pubblico un libro chiuso, inintelligibile; esso si riferisce solo ad una discussione fra dotti, a cui il pubblico non prende parte, ma che le Facoltà sono libere di giudicare secondo la loro miglior scienza e coscienza. Sono soltanto i maestri pubblici (nelle scuole e sui pulpiti) che sono legati al risultato di tali discussioni in quel senso che l'autorità sanziona come il più conveniente per l'esposizione al pubblico, e invero perchè non hanno essi stesso creato a sè la loro fede religiosa, ma l'hanno ricevuta traverso l'esame e gli adattamenti delle facoltà e ciò competenti (le teolo-

gica e la filosofica). È perciò che l'autorità, non solo deve permettere questo esame, ma dovrebbe anzi esigere che essi portino a conoscenza del governo tutto quanto essi reputano utile in rapporto alla religione dello stato. Nel detto libro poi io non ho eccitato al disprezzo del Cristianesimo perchè non contiene alcun apprezzamento dello stesso; ma solo un apprezzamento della religione naturale. È stata la citazione di alcuni passi biblici, da me addotti a confermare dottrine della religione razionale, che ha dato luogo a questo fraintendimento. Ma già il prof. Michaelis (orientalista e teologo di Gottinga 1717-1791) che usò dello stesso procedimento nella sua Morale filosofica, chiarì che egli non voleva con ciò nè introdurre la Bibbia nella filosofia, nè ricavare la filosofia dalla Bibbia, ma soltanto chiarire e confermare i suoi principii razionali con l'accordo (reale o preteso) col giudizio di altri. E se la ragione a questo proposito si esprime come se bastasse a sè e la rivelazione fosse inutile (ciò che, obbiettivamente inteso, sarebbe veramente un deprezzamento del Cristianesimo) questo non è se non l'espressione del suo apprezzamento di sè stessa; apprezzamento che riflette, non la sua potenza teoretica, ma le sue prescrizioni pratiche, in quanto da esse solo procedono l'universalità, l'unità e la necessità dei precetti della fede che ne costituiscono la parte essenziale e cioè dei precetti morali; laddove ciò che abbiamo ragione di credere per prove istoriche (sul qual punto non può parlarsi di *dovere*) cioè la rivelazione, è da considerarsi come una dottrina in sè accidentale, e perciò non essenziale. Il che non vuol dire che essa venga giudicata inutile e superflua, perchè essa serve a completare le deficienze teoretiche della fede razionale, che questa ben riconosce, per esempio nelle questioni sull'origine del male, del passaggio dal male al bene, sulla certezza dell'uomo di essere giunto allo stato ultimo, ecc., e coo-

pera più o meno, secondo le circostanze dei tempi o delle persone, a soddisfare questo bisogno della ragione.

Io ho mostrato la mia grande stima per le dottrine bibliche del Cristianesimo tra il resto anche con la dichiarazione contenuta nel detto mio libro, con la quale ho celebrato la Bibbia come il libro che è, e sarà ancora per tempo incalcolabile, il mezzo migliore per la fondazione e la conservazione di una religione positiva veramente salutare e per l'istruzione religiosa; ed ho biasimato l'immodestia di quelli che levano obbiezioni e dubbi nelle scuole, sui pulpiti o in scritti popolari (perchè nelle Università ciò deve essere lecito) contro i suoi misteri teoretici. E questa non è ancora la maggior prova che ho dato di stima per il Cristianesimo. Perchè la concordanza sua che ivi ho messo in luce con la fede morale razionale più pura, è la sua migliore e più sicura lode: perchè è questa concordanza non l'erudizione storica, che sempre di nuovo ha restaurato il Cristianesimo degenerato e che ancora lo restaurerà in casi analoghi che non mancheranno.

Come poi io sempre e sopratutto ho raccomandato ai seguaci di ogni altra fede la più scrupolosa sincerità nel non formulare ed imporre ad altri come articolo di fede se non ciò di cui sono certi, così mi sono sempre figurato di avere in me stesso questo giudice, sempre presente ai miei fianchi nella redazione dei miei scritti: per tenermi lontano non solo da ogni errore funesto, ma anche da ogni espressione inconsiderata che potesse urtare altri: in modo che anche ora, nel mio settantunesimo anno quando è vicino il pensiero di dovere fra non molto rendere conto di tutto questo a quel giudice che scruta i cuori, posso con animo tranquillo presentare questa richiesta giustificazione come conforme alla coscienziosità più scrupolosa.

Quanto al secondo punto di impegnarmi a non tra-

visare e deprimere il Cristianesimo, per togliere anche il più lontano sospetto, prometto solennemente, come fedele suddito di V. M. di astenermi completamente (sia nelle lezioni, sia negli scritti) dall'occuparmi di religione, tanto della religione naturale, quanto della rivelata. Con profonda devozione, ecc. ».

Su questa risposta di Kant molto si è discusso e sono stati numerosi quelli che hanno veduto in questa condotta una deferenza eccessiva verso il potere e verso l'ortodossia. Questo riflette esclusivamente il secondo punto: perchè quanto al primo (cioè all'autodifesa) Kant è stato fermo al suo posto: il punto di vista che egli espone, a propria difesa, è, sia pure detto con molto riguardo, quello che troveremo nei suoi scritti quando dovremo discutere del suo atteggiamento in riguardo alla rivelazione. Qui egli non ha rinnegato vilmente la sua dottrina, come per esempio il suo collega Hasse, ma l'ha nobilmente difesa.

Su questo primo punto si è osservato piuttosto che la sua difesa era abile in qualche punto più che sincera. Per esempio che egli seguisse i manuali di Baumgarten è vero, ma con una libertà tale che era come se non li seguisse: che il suo libro non era destinato solo ai dotti: che in realtà egli considerava ogni religione rivelata come una necessità per i deboli di spirito.

Tutto questo in fondo è in parte vero: solo in parte: e per questa parte non mi sembra ne venga a Kant alcun biasimo.

Come giudicheremmo la condotta di Kant se avesse dichiarato apertamente che egli teneva la rivelazione in genere come un'illusione necessaria nell'infanzia dello spirito?

Si tratta qui di una questione morale delicata e profonda: da quale parte sta una più nobile motivazione? La questione era, la grave questione, dell'obbedienza alle leggi inique. Secondo Kant l'uomo deve

sempre obbedire alla legge — dico alla legge — anche se iniquia: perchè negare la legge è negare per principio l'ordine sociale. S'intende che entro i confini di questa obbedienza formale non solo è lecito, ma è doveroso indirizzarsi secondo quelle regole che sono sopra le leggi stesse.

Vedasi per esempio la condotta di Kant rispetto all'assurda legge che imponeva ad ogni professore un manuale.

Ora Kant in tutti questi casi rispettò formalmente la legge: e di questo solo era debitore al suo sovrano. Secondo quale spirito poi vi avesse obbedito, di ciò doveva rispondere solo alla sua coscienza ed a nessun altro.

Questo viene anche più chiaramente in luce nel secondo punto, la promessa di non più pubblicare o insegnare di religione — come suddito di Sua Maestà —. Questa aggiunta era destinata a salvare la sua coscienza nel caso che avesse dovuto cessare di essere suddito prussiano o nel caso, che si avverò il 10 novembre 1797, di un cambiamento di sovrano. Che cosa dobbiamo pensere di questa promessa? Lasciamo stare il paragone con Fichte nel 1799: la condotta di Fichte in quella circostanza non mi sembra gli torni troppo ad onore. Questo anzitutto è certo che Kant non fece tale promessa per viltà o paura. Non solo nelle nelle lettere, ma anche nei colloqui con il suo biografo Borowski, egli conversava con grande tranquillità; con questi esprimeva l'eventualità di dover rinunciare al suo posto e osservava con soddisfazione che la sua parsimonia e la sua economia lo metteva fuori del bisogno di strisciare dinanzi ai potenti. Anche qui il motivo vero è il suo rispetto socratico per l'ordine e per la legge.

Già prima che il conflitto sorgesse, egli aveva dichiarato che egli avrebbe sempre obbedito alle leggi quando però non gli avessero ordinato cose contrarie

ai suoi principi: anche se gli avessero vietato di esporre pubblicamente questo principio. Ciò che prova che egli non ritenne come un dovere assoluto l'insegnare la verità. « Rinnegare le convinzioni proprie, scrive Kant in un appunto, è cosa bassa: tacerle in circostanze come le presenti, è dovere di suddito. Perchè se bisogna sempre dire il vero, quando si parla, ciò non vuol dire che sia sempre un dovere parlare e dire pubblicamente la verità ».

Questo contiene un ammaestramento profondo. Spesso il voler parlare ad ogni costo è un'ostentazione che non ha tanto per fondamento il sincero desiderio di giovare agli altri, quanto la vanità personale. Chi conosce gli uomini, come li conosceva Kant, sa che essi non meritano in generale e per la maggior parte, che si apra la bocca per loro: non è questo un motivo che possa entrare in considerazione quando si deve decidere se si deve o non si deve parlare. Il filosofo è debitore della verità, quando pensa e quando parla, a sè stesso in prima linea: la decisione è un atto della sua vita interiore del quale egli solo è giudice. La condotta di Kant, dati i motivi che l'ispirano, è più nobile quindi di qualunque gesto teatrale.

E che egli continuasse a fare ciò che la coscienza sua esigeva, lo dimostra la sua condotta. Dopo la lettera al re e prima del novembre 1797, egli pubblicò la *Metafisica dei costumi*, nella quale sono trattate liberamente anche questioni religiose. Sopratutto manteneva tutta la sua libertà nel campo politico continuando a non far mistero delle sue simpatie per la rivoluzione francese, i cui eccessi giudicava insignificanti di fronte al dispotismo anteriore: e nel 1795 pubblicava il suo scritto sulla pace perpetua nel quale fa uso della più perfetta libertà di giudizio.

La « Religione » ci è stata conservata nel manoscritto. Per la prima sezione abbiamo il manoscritto stesso

che fu presentato alla censura: non è di mano di Kant, ma di mano sua sono le correzioni e la fine: porta il *vidit* del censore Hiller. Per la 2ª e 4ª sezione abbiamo il manoscritto che fu presentato alla Facoltà filosofica di Jena (ora in possesso della Biblioteca di Koenigsberg): anch'esso non è di mano di Kant e porta il « Vidit » di Henning. Fu pubblicata come si è detto, nel 1793 e la 2ª edizione nel 1794: ma vi sono altre riproduzioni posteriori con la data del 1793, dello stesso secolo. Nel 1796 apparve un sunto quasi letterale col titolo *Kants Teorie d. sein moral. Religion, ecc.* tradotta anche in francese (1842).

Delle edizioni posteriori noteremo solo: l'ed. Reclame (1879); l'ed. della Philos. Bibliothek per cura di Vorlaender, (1903); l'ed. dell'Accademia di Berlino che si trova nel vol. 10° delle opere, p. I-202.

Traduzione francese del Trullard, 1891 (pessima) del Tremesaygues, 1912. Traduzione latina, nelle Opere, 1797, vol. II, p. 347-555.

Capitolo XXII.

IL PENSIERO RELIGIOSO DI KANT NELLE OPERE PRECEDENTI

Io mi propongo di esaminare la sua filosofia religiosa: le opere capitali in cui essa è contenuta sono la Critica del giudizio (1790) e lo scritto sulla « Religione nei limiti della semplice ragione » (1793). Il pensiero kantiano è essenzialmente un pensiero religioso ed un pensiero critico: questi sono i due caratteri veramente essenziali ed inseparabili dalla speculazione kantiana. La quale fin dalle origini è diretta, non a fondare la scienza od a penetrare i problemi ultimi di questa realtà: per quanto essa prenda le mosse dall'esame del sapere e si avvolga nei più aridi problemi della gnoseologia e della logica, pure essa è fin dall'inizio diretta a indirizzare lo spirito dell'uomo alla realtà ed ai problemi della vita religiosa. I suoi biografi hanno messo in luce le influenze religiose che ha potuto ricevere dall'ambiente pietistico nel quale si svolse la sua fanciullezza, dall'indirizzo pietistico del Ginnasio fridericiano; ma la radice vera del carattere religioso della sua filosofia è più profonda, è nella sua intima personalità. Il pietismo potè svolgere in lui l'innato misticismo morale: ma d'altra parte con le sue degenerazioni devote

provocò anche in lui una reazione che si manifesta nei suoi effetti per tutta la vita.

È noto infatti che Kant tenne sempre un'attitudine sprezzante verso le varie forme di misticismo; non frequentò mai la chiesa, non apprezzò la preghiera. Verso l'elemento storico della religione fu in fondo ostile: è sintomatico che egli non nomina mai Gesù altrimenti che con delle perifrasi. Le influenze di ambiente hanno potuto quindi modificare qualche suo atteggiamento parziale: ma il fondamento vero del carattere religioso della filosofia kantiana è nella personalità religiosa di Kant stesso.

Il problema primo da cui parte la speculazione kantiana ha un presupposto religioso. È noto che la grande preoccupazione di Kant è fin dalle origini questa: come riformare la metafisica? Ed in ciò non lo muove un puro interesse teoretico. I problemi metafisici non sono soltanto problemi indeclinabili per ogni spirito profondo, ma sono anche connessi con gli interessi morali e religiosi dell'umanità. La morale, per esempio, è, nella pratica questione di carattere e di educazione; ma una teoria che ne distrugga le fondamenta, è, a lungo andare, una corrosione anche per la vita morale. Ora in nessuna parte nei vediamo tanta incertezza, tanta fragilità, quanto nelle dottrine metafisiche. Le diverse religioni e le diverse filosofie vanno a gara, ciascuna alla sua volta ,nella pretesa di dare all'uomo un fondamento assoluto: e tuttavia noi vediamo nella loro vanità e variabilità la più chiara smentita a questa loro pretesa.

Le grandi religioni storiche si contraddicono e si preseguitano: il loro sussistere è dovuto a cause esteriori e sociali, non alla solidità della loro dottrina che è generalmente sprezzata dagli spiriti più chiaroveggenti. Questi vi sostituiscono le filosofie: e qui abbiamo una varietà ed una variabilità anche maggiori. Il compito

essenziale della filosofia è pertanto, secondo Kant, quello di trovare la ragione di questo fatto, d'istituire una analisi critica di questo preteso sapere metafisico, e di restaurare, sulle sue basi, una concezione duratura sulla quale l'umanità possa fondare le sue aspirazioni più vitali.

Abbiamo già qui, benchè affinata da secoli di speculazione, l'aspirazione platonica, se non verso una realtà, verso un sapere definitivo: il vero interesse della critica è un interesse religioso. E se anche Kant non crede che il sapere ci riveli una realtà assoluta, egli trova questa realtà per altra via, per mezzo della coscienza morale: la morale kantiana è una morale religiosa, anzi una religione morale. Con ciò voglio dire che se pure egli riduce essenzialmente il contenuto della religione quasi esclusivamente all'attività morale, questa però riceve un carattere decisamente religioso: l'uomo retto serve Dio con la pratica della moralità allo stesso modo che l'asceta crede di servirlo con la rinunzia ai beni della terra: vale a dire con la stessa volontà immutabile perchè fondata sulla comparazione del transitorio e dell'eterno.

L'avversione che egli sente per il naturalismo e per il fatalismo (spinoziano) è l'avversione d'uno spirito religioso verso le concezioni irreligiose: e lo stesso suo disprezzo per tutte le credenze superstiziose è anch'esso una manifestazione della sua religiosità. Non dobbiamo perciò meravigliarci se i critici che impresero a darci la storia dell'evoluzione religiosa nel senso del pensiero kantiano, debbono riconoscere che in lui non vi è in fondo alcuna variazione sensibile: dai primi scritti precritici alla « Religione » scritta quasi quarantanni dopo, abbiamo uno svolgimento, un approfondimento; ma il contenuto essenziale è sempre lo stesso. La filosofia religiosa dei suoi ultimi scritti è, non sol-

tanto la conclusione, ma il presupposto implicito di tutta la sua attività filosofica.

D'altra parte il pensiero di Kant è un pensiero rigidamente critico, razionalistico; egli crede che il rinnovamento sperato debba operarsi appunto con una specie di nuova rivoluzione cartesiana, con un rigoroso esame di tutti i presupposti del sapere da parte della ragione, d'una eliminazione, in ogni campo, del dogmatismo. In questo egli segue la via tracciata dal razionalismo del XVIII secolo, ma con risultati ben diversi e più profondi.

Il razionalismo propriamente detto respinge (come il criticismo) l'elemento tradizionale e dogmatico: ma quando è giunto dinanzi a quelle che esso considera come le verità cardinali della morale e della religione, le stabilisce come i risultati supremi della ragione; è un dogmatismo attenuato, ma è sempre un dogmatismo. Esso crede nella potenza della ragione; crede di potere per mezzo di essa stabilire un certo numero di verità obbiettive, sui problemi ultimi, che costituiscano la « Religione naturale ».

Nel che erra doppiamente: in primo luogo in quanto anche queste verità non hanno quel fondamento razionale assoluto che esso crede: e in secondo luogo in quanto, appunto perciò, sono principii fragili, artificiosi, facile preda dello scetticismo e del naturalismo. Kant invece, nel suo esame critico radicale delle facoltà conoscitive umane arriva a questo risultato: che il sapere nostro è sempre, anche nelle sue conclusioni più alte, legato alle condizioni del nostro essere sensibile, e perciò incapace di rivelarci obbiettivamente la realtà soprasensibile; ma che d'altra parte, analizzando la sua costituzione, siamo da esso stesso rinviati, almeno negativamente, verso una realtà soprasensibile come verso il suo necessario fondamento.

E questa conclusione negativa è poi confermata po-

sitivamente, secondo Kant, sebbene senz'alcun frutto per il nostro conoscere, dalla nostra attività morale che è rivelazione pratica di quel soprasensibile a cui il conoscere già ci rinvia negativamente. Questo è pertanto un riconoscimento sicuro ed incrollabile della verità fondamentale di ogni concezione religiosa: vi è un mondo trascendente. È vero che, negando la possibilità di determinarlo positivamente, Kant abbatte d'un colpo solo tutte le pretese verità positive delle varie religioni: ma appunto con questa negazione di ogni pretesa d'una conoscenza obbiettiva che trascende il fenomeno, sono anche abbattute tutte le negazioni dogmatiche del naturalimo irreligioso. E con la sua concezione del fatto morale, Kant pone questo riconoscimento della realtà religiosa al di sopra d'ogni indagine storica, di ogni esame scientifico, d'ogni controversia filosofica: nel fatto morale abbiamo il fatto originario della ragione, la rivelazione del soprasensibile a sè stesso. D'altra parte è anche il riconoscimento che in qualunque modo noi esprimiamo questa verità originaria, noi la esprimiamo sempre in forma puramente umana.

Essa è presente al nostro spirito; ma come un sole misterioso che è al di là dell'orizzonte, che ci illumina e ci guida senza rivelarsi mai: ogni raffigurazione sua per opera della ragione è solo un artificio nostro che può aver valore pratico, ma non ci dà nessuna conoscenza obbiettiva assoluta. Non abbiamo quindi una costellazione eterna di verità uguali per tutti: e nemmeno tuttavia siamo abbandonati in preda ad un relativismo scettico senza speranze. Noi siamo sempre in cammino: ma la meta invisibile ci guida ad un indirizzo sicuro. Noi non vedremo mai l'eterno faccia a faccia, perchè siamo uomini; nessuna definizione, nessun principio, nessuna rivelazione potrà mai operare questo miracolo. Ma ogni rivelazione ed ogni principio potrà essere per noi un'espressione, meno inadeguata,

dell'inesprimibile; e così un appoggio, un aiuto pratico nell'incessante progredire.

Come prima conseguenza di questa concezione critica della religione abbiamo che essa non pretende di sostituire nessuna nuova fede, nessun nuovo simbolo a quelli che già esistono, — nel senso almeno ch'essi vogliono essere una fede ed un simbolo. Kant accoglie e fonda il pensiero che si era già fatto strada fin dal rinascimento e che Lessing esprime nel suo *Nathan*: le varie rivelazioni non sono nè pure verità nè puri deliramenti dello spirito umano: sono la rivelazione graduale, ma imperfetta sempre, della ragione. Ed anche quando esso formula, nei cosidetti postulati della fede morale, le verità religiose essenziali, il criticismo sa di dare ad esse una espressione soggettiva e puramente umana, che non può pretendere ad un valore obbiettivo. La differenza capitale fra questa espressione e le altre sta in questo: che essa sa di essere un travestimento umano della verità eterna, a noi inaccessibile nella sua purezza. Questa coscienza della sua relatività non toglie affatto ad essa il suo valore: l'eterno se non è presente in noi nella sua natura perfetta, è presente in noi come guida, come criterio che c'illumina sulla via da seguire.

Anche l'uomo retto sa di non possedere la bontà assoluta di cui non può farsi un'idea: ma sa tuttavia stabilire la gradazione della vita morale e non crede per questo (come credevano gli stoici) che, fuori del saggio perfetto, tutti siano egualmente peccatori. Anzi: questa coscienza della relatività sua è precisamente il carattere distintivo della religiosità critica, che conferisce ad essa il suo valore e la pone infinitamente al disopra di tutti i dogmatismi. È un vero passaggio ad una forma nuova della vita religiosa.

Finchè l'uomo crede di essere in una verità assoluta, conoscibile e partecipabile, egli è ancora nel se-

no della superstizione: la religiosità filosofica, razionale, veramente umana, comincia appunto con questa coscienza che le formule in cui essa racchiude la sua fede è soltanto un tentativo umano, il più alto forse, ma sempre ancora umano, di esprimere l'inesprimibile.

Una seconda conseguenza è questa: che se pure essa dà alla sua concezione il nome di « fede » questa fede non è una fede che deve essere creduta, accettata per autorità, ma deve essere costruita dall'individuo a sè stesso. In un suo programma Kant ha detto che egli si proponeva d'insegnare a filosofare, non d'insegnare una filosofia. Anchè Kant sapeva che non si può insegnare a filosofare se non sul fondamento di una filosofia personale: ma questa sua filosofia personale voleva essere mezzo, non fine. Così la sua filosofia religiosa non vuol imporre, al posto della religione dogmatica, rivelata, una determinata fede: ma vuole indirizzare ciascuno a costruirsela. Questo non vuol dire che fine suo sia uno sfrenato subbiettivismo. È una contraddizione accusare di subbiettivismo chi rinvia ogni uomo alla ragione, al lume divino che parla nella sua coscienza: perchè questo è uno in tutti. Ciò che divide gli uomini sono le passioni, le ambizioni, l'elemento terreno che essi mescolano alle loro controversie religiose e filosofiche: la loro coscienza profonda invece li unisce. E perciò vi è nelle filosofie una specie di unità interiore meravigliosa non voluta, nè cercata; così nelle religioni. E perciò il rinviare l'uomo alla sua ragione non vuol dire bandire la tradizione: anche nella filosofia non è possibile vero svolgimento personale senza possesso della tradizione, nella quale parla alla ragione individuale la ragione collettiva. Il rinviare l'uomo alla sua fede personale non vuol dire perciò isolarlo violentemente dalla collettività e dalla tradizione: che anzi quanto più egli penetrerà in essa profondamente, tanto più sentirà i vincoli che lo legano al passato e tro-

verà in essa il fondamento della comunione religiosa con gli altri uomini che si trovano allo stesso livello culturale. Vi sarà la stessa unità: ma unità interiore e libera invece dell'unità forzata delle chiese: come nella morale e nel diritto.

Soltanto egli non attingerà più questa coscienza dalla comunione storica di una tradizione ristretta: egli sentirà la sua comunione con la ragione di tutti i luoghi e di tutti i tempi. Quindi sarà cristiano o buddista secondo la tradizione culturale da cui proviene: ma cristiano nel senso in cui l'anima nostra è *naturaliter* cristiana. Riconoscendo il valore relativo dei suoi simboli, non sarà mai tanto cristiano da sprezzare per questo il buddismo, nè tanto buddista da odiare per questo il cristianesimo: dappertutto dove vi è una sincera espressione della vita religiosa, egli sentirà qualche cosa di universale e di umano.

Non vi è nessuno che non veda quale senso di umanità e di tolleranza discenda da questo spirito: quel memorabile senso di fraternità per cui nel primo congresso delle religioni, nella seduta di chiusura, il 27 settembre 1823, i rappresentanti di tutte le religoni, e tra essi anche prelati cattolici, poterono associarsi al Padrenosto recitato da un rabbino, è una manifestazione di questo spirito. Ciò non è, come spesso si dice, spirito d'indifferenza: perchè anzi nessun'esigenza è più essenziale per lo spirito religioso che il dare un'espressione simbolica al proprio pensiero ed alla propria attività religiosa.

La tolleranza filosofica non è indifferenza filosofica: un vero spirito filosofico non può sottrarsi all'esigenza di formulare a sè con chiarezza la sua visione delle cose ed avere in essa la fede più ardente, pur sapendo che non vi è una filosofia assoluta e pur nutrendo sensi di simpatia e di rispetto per le altre filosofia. La stessa concezione cristiana del resto è stata il risultato

del sincretismo ellenistico. La religiosità critica impone perciò l'esigenza d'una coltura religiosa personale fondata sulla conoscenza storica della vita religiosa di tutta l'umanità, non di una tradizione sola: ciò che non è in contraddizione con la fedeltà ai simboli della religione propria, ma anzi concorre a dare ad essi un significato sempre più universale e più profondo.

L'attuale interesse per la storia delle religioni, l'aspirazione sincera di molte anime religiose verso una conciliazione delle varie confessioni, i tentativi ripetuti di costruire sulla base di questa penetrazione reciproca delle vere religioni sincretistiche, come per esempio la teosofia, sono manifestazioni diverse di questa universalizzazione critica della religione. Però, quanto a questi ultimi tentativi, bisogna notare che essi, pur cercando di elevarsi al disopra della ristrettezza delle religioni storiche, non si elevano sopra il loro punto di vista dogmatico. Essi vogliono stabilire nuovi dogmi al posto dei dogmi antichi: ciò che è forse una catena più leggera e più lunga, ma è sempre una catena: ora ciò che lo spirito critico vuole è la liberazione da ogni catena. L'atteggiamento dello spirito di fronte ad essi, non può essere che quello stesso di Kant rispetto a Swedenborg: d'una simpatia ironica.

La concezione di Kant era in molti punti affine a quella di Swedenborg, anzi ne ricevette forse influenze abbastanza notevoli: ma differisce in un punto: in questo cioè che Swedenborg credeva di aver trovato un sistema di verità assoluta, mentre Kant sapeva che non ci sono per voi verità assolute, e che la concezione di Swedenborg non era, per quanti meriti potesse avere, sotto questo rispetto che un'illusione nuova aggiunta alle antiche.

Ciò che vi era di repellente per Kant non erano le visioni soprannaturali, che si potevano spiegare con

anomalie personali, ma le sue concezioni dogmatiche circa lo spirito, Dio, l'al di là e simili.

Questa medesima attitudine — di simpatia ironica — è quella che lo spirito critico assume di fronte alle grandi religioni storiche ed ai loro dogmi. Poichè Kant riconosce che l'espressione data dalla filosofia alle verità religiose è solo un postulato pratico, vale a dire un'espressione relativa, umana, che si accetta e si fissa per le esigenze della direzione pratica della vita, come la più alta espressione possibile per noi uomini, nel nostro momento storico; la distinzione di valore tra questa espressione e quella fissata nei sistemi dogmatici delle religioni positive, è una distinzione del tutto relativa. La verità espressa razionalmente (il più che sia possibile) in quella deve trovarsi anche quì: ma in altra veste. Di qui il senso di simpatia che non possiamo non sentire per tutte le convinzioni religiose sinceramente professate: alle quali non possiamo negare il nostro rispetto e la tolleranza più delicata. Il vero carattere distintivo della religione critica sta nella coscienza della sua relatività — e della relatività di tutti i sistemi dogmatici. È appunto il contrasto fra questa chiara, sicura coscienza della relatività di tutti questi sistemi e la loro sicurezza dogmatica — frutto dell'assenza più completa di ogni spirito critico — che fa nascere quel lieve senso di compatimento ironico, al quale anche Kant non si sottrae quando parla del Cristianesimo e delle sue diverse confessioni. È un poco l'atteggiamento di un uomo di fronte ad un bambino, che non può ancora comprendere tutto, ma che bisogna educare perchè arrivi a comprendere.

E questo è l'atteggiamento pratico del pensiero critico di fronte alle religioni pratiche. Kant sa benissimo che la veste che esse impongono alle verità religiose è una necessità relativa allo stato di minorità intellettuale in cui vivono quelli per cui esse sono fatte: per essi le

verità essenziali devono essere travestite nella forma di rivelazione soprannaturale, perchè le accettino. E così deve essere. Soltanto il pensiero critico deve cercare di illuminare poco per volta non solo i gregari, ma anche e più, i dirigenti, perchè essi dirigano lo svolgimento nel senso della maggiore razionalità possibile, anche se questa dovrà restare pur sempre un ideale.

Ma è appunto in questa funzione della religiosità critica che hanno origine i dolorosi conflitti attraverso i quali si svolge la vita religiosa. Non è facile strappare l'uomo ai suoi errori ed alle sue illusioni, quando egli ha con esse intrecciato la sua vita: per questo il predicare la verità è sempre un'opera odiosa e pericolosa. Inoltre l'uomo volgare rilutta in fondo, specialmente nelle cose della religione, alla libertà, all'obbligo di dirigersi da sè col proprio intelletto .

La pigrizia e la viltà trattengono i più da questo atto: essi amano stare sotto tutela. E naturalmente quelli che li guidano e ne ritraggono compensi materiali o ideali, cooperano a tenerli in questo stato e non vedono con occhio benigno gli sforzi di quelli che vorrebbero educare gli uomini a guidarsi nelle cose della religione col proprio intelletto. E in questo conflitto si trovò avvolto anche Kant, per effetto appunto della pubblicazione della sua « Religione ». Le diverse condizioni storiche possono dare un'estensione maggiore o minore a quest'azione dello spirito critico sulle religioni storiche e ai doveri che ne derivano per i filosofi. Noi vedremo la soluzione che da Kant a questi problemi dello spirito: soluzione improntata ad uno spirito di moderazione e di tolleranza e nel tempo stesso al senso più rigido dei diritti che ha l'uomo alla libertà dello spirito.

Del resto non sono questi, come parebbe, i problemi più essenziali per lo spirito religioso. I grandi rivolgimenti esteriori non sono in ultima analisi (come

anche Kant accenna nel suo scritto « *Sulla fine del mondo* » 1794) che traduzioni simboliche dei soli avvenimenti veramente importanti che sono i processi della vita interiore. I contemporanei di Cristo attendevano un rinnovamento radicale delle cose, un rinnovamento apocalittico: e tuttavia noi vediamo ora chiaramente che questa loro immaginazione non era se non la traduzione simbolica di un fatto morale: e cioè della estrema corruzione morale del loro tempo e dell'esigenza d'una rinnovazione radicale. Ma questo rinnovamento era tutto interiore: la fine del mondo non ha luogo per una catastrofe fisica, ha luogo per una palingenesi morale, quando il mondo cessa di esistere, di aver valore per noi, di essere il mondo del nostro io. Da questo punto di vista, e il progresso e i rivolgimenti esteriori non debbono essere considerati che come mezzi della nostra vita morale e religiosa.

Il fine nostro essenziale non è di convertire intorno a noi il mondo, ma di convertire noi stessi: la prospettiva di operare intorno a noi nel nostro mondo non è che una illusione sempre rinnovata la quale non ha altro senso che questo: che noi dobbiamo mirare sempre ad elevare noi stessi, e che la stess'azione sugli altri non è che un dovere subordinato, il quale ha la sua giustificazione e il suo fondamento nel dovere essenziale della nostra perfezione: di fronte alla quale dobbiamo considerare tutto il resto soltanto come un mezzo provvidenziale. Qualunque cosa avvenga intorno a noi, la via ci è sempre chiaramente segnata dalla coscienza nostra migliore: e quando noi ne ascoltiamo la voce, quello che avviene a noi è sempre il meglio che ci possa avvenire.

CAPITOLO XXIII.

IL VALORE DEI POSTULATI METAFISICI RELIGIOSI NELLA MORALE DI KANT

Laddove la conoscenza e la scienza si aggirano sempre ancora nel mondo dei fenomeni, per la vita morale noi abbiamo una partecipazione diretta al mondo intelligibile: una partecipazione di una natura particolare certamente, per cui noi partecipiano ad essa solo praticamente, in quanto tutto l'insieme delle nostre tendenze sensibili è subordinato per una esigenza assoluta ad una legge che è la legge naturale dell'intelligibile, e per noi legge morale. Per quanto limitata sia questa partecipazione essa è tuttavia già la rivelazione di una realtà superiore nella quale ci si rivela un valore che trascende qualunque realtà sensibile, ed alla quale sentiamo d'appartenere per il profondo e il più vero essere nostro. Noi sentiamo allora di essere destinati per un mondo tutt'altro dal presente, che tuttavia sappiamo di non poter conoscere nè determinare coi nostri concetti, che sono interamente attinti, quanto alla materia, dall'esperienza sensibile. La morale è per Kant una metafisica, ma una metafisica « oscuramente pensata ».

Nonostante la certezza critica che questa realtà è

negata alla nostra conoscenza, noi non possiamo rinunziare in qualche modo a concepirla ed a pensarla: ossia a formarcene un concetto, che sappiamo essere inadeguato, ma che ci serve ad averlo presente nelle questioni pratiche. In che rapporto sta, noi ci chiediamo e dobbiamo chiederci, questa realtà col problema della morte? E poichè la realtà intorno a noi ci dà tanti e continui esempi del prevalere delle forze irrazionali nella natura e nella storia, dell'indifferenza della natura al bene e al male, come si concilia questo con la nostra affermazione? Io ho bisogno quindi di poter pensare in qualche modo questa realtà non per poter dire che cosa è in sè, ma che cosa è in rapporto a me ed al mio destino: nel quale riguardo non importa se i concetti sono inadeguati, purchè rispetto alle esigenze della mia vita morale, possa per mezzo di essi esprimere e fissare ciò che queste esigenze vogliono che questa realtà sia per me.

Se per la validità delle esigenze morali io debbo pensare che questa realtà deve manifestare rispetto a me quel carattere di bontà che io trovo qui sulla terra solo nel padre, non importa che io sappia che questo carattere è ancora inadeguato: esso esprime imperfettamente, ma esprime qualche cosa che è in Dio: perciò io posso chiamarlo Padre. Questo è il conoscere che Kant chiama analogo e simbolico: il complesso di queste conoscenze analogiche rispetto alla realtà trascendente, che sono praticamente necessarie alla nostra vita morale, è da Kant chiamato fede morale.

Abbiamo anche veduto che cosa intenda Kant per fede.

Kant distingue tre forme di conoscere: l'opinabile, il sapere, il credibile. L'opinare è un conoscere subbiettivamente ed obbiettivamente incerto; il sapere è un conoscere subbiettivamente ed obbiettivamente certo; la *fede* è un conoscere subbiettivamente certo, sebbene

obbiettivamente incerto. Ma perchè un conoscere obbiettivamente incerto può essere subbiettivamente certo?

Qui interviene qualche cosa che corrobora la nostra convinzione: non un fattore teoretico (che dovrebbe allora trasformare tale conoscere in sapere), ma un fattore pratico.

Nella Critica della ragion pura Kant distingue la fede in pragmatica e morale. Quando noi dobbiamo prendere una decisione pratica, dobbiamo spesso anche decidere sul valore teoretico di circostanze relative al nostro agire, pur avendo coscienza dell'insufficienza teoretica dei dati sui quali decidiamo. Che questa estate vi sarà un cattivo raccolto, è un'opionione più o meno fondata; se vengono geli a distruggere irremissibilmente un raccolto, diventa un sapere; ma anche senza questa certezza può essere una fede (pragmatica) pel mercante che deve decidersi se ha da comperare o no.

Nella Critica del giudizio Kant riferisce la fede pragmatica anche al sapere: in fondo è un opinare che poi diventa sapere o che può diventare sapere, o che potrebbe diventarlo in date circostanze (per esempio l'esistenza di abitanti nei pianeti).

Ad ogni modo la fede in vero e proprio senso è la fede morale. In essa lo spirito, pur avendo coscienza dell'insufficienza del fondamento teoretico delle sue conoscenze, conferisce a queste una validità obbiettiva assoluta per il fatto che tali conoscenze sono corollari necessarii della legge morale, al cui valore assoluto anch'esse partecipano.

Intendendo la fede come abito, disposizione dello spirito, essa è la disposizione dello spirito a tener per vero ciò che è necessario supporre come condizione della realizzabilità della nostra attività morale; è una confidenza nelle promesse della legge morale che non viene dalla legge stessa, ma che noi vi aggiungiamo

perchè crediamo nella sua realizzabilità nel mondo. Noi vedremo ulteriormente meglio, parlando della prova morale dell'esistenza di Dio, il carattere di questa fede: essa è quindi un atto morale libero, che completa l'obbedienza alla legge morale, senza farne parte in modo immediato. Non vi è un imperativo che ci dica: *credi*: ma lo spirito profondamente morale sente di dover credere: per quanto si possa pensare uno spirito morale che, non illuminato ancora dalla critica, atterrito dalle incertezze della metafisica, oscilla tra la convinzione pratica ed il dubbio teoretico. È in verità il primo atto della vita religiosa che corona la vita morale ed inizia una nuova vita.

La fede morale, in quanto è fondata sulla ragion pratica, ha un'assoluta certezza: essa non potrà mai convertirsi in sapere, ma non potrà mai nemmeno essere scossa da alcun progresso del sapere nelle scienze. Gli oggetti della fede morale non potendo essere oggetti di sapere, non possono esserlo nemmeno di verosimiglianza o di opinione: circa il soprasensibile non vi può essere sapere e nemmeno un mezzo sapere.

Le nostre immaginazioni circa il soprasensibile o sono finzioni o sono fede: in esse noi possiamo distinguere la finzione oggettiva dalla fede, che è certezza assoluta: quando parliamo di opinioni, in questo campo, opinione significa finzione. (*Critica del giudizio*, parag. 91).

La fede morale non deve essere quindi confusa con la fede storica che è relativa a fatti storici, che possono essere oggetto di sapere e perciò è in realtà opinione, che soltanto la credulità trasforma in fede. In un senso certamente la fede storica può aver diritto al nome di fede: in quanto essa è nella maggior parte dei casi una fede morale ancora non bene conscia della sua natura, che pone come condizione indeclinabile della legge ciò che invece non sta con essa in alcun rapporto

essenziale: di ciò vedremo trattando dell'elemento storico nella religione e del suo rapporto con la religione razionale pura, il cui credo fondamentale è costituito appunto dalla fede morale. Pur ammettendo quindi il valore della fede storica come fede, è chiaro che ciò che in essa ha valore, è la fede morale in essa oscuramente implicata; e che il criterio e la ragion d'essere di ogni fede storica è la fede morale.

Quando perciò si rinnega la ragione (e con essa la fede morale) per porre al suo posto come assolutamente valida una fede storica qualunque, oppure si dice che la ragione per sè condurrebbe allo scetticismo e si pretende di correggere la ragione con l'intuizione, il sentimento, ecc., si apre la porta ad ogni specie di fanatismo o d'aberrazione. Per questo Kant, pure riconoscendo i limiti della ragione, che solo come ragion pratica può determinare per noi in modo del tutto umano la realtà soprasensibile, insiste nell'affermare energicamente che essa è il nostro solo strumento per elevarsi al di sopra della realtà sensibile e il nostro solo criterio che ha nella sua universalità e necessità la garanzia della sua obbiettività.

Ogni pretesa di vedere al di là della ragione, con l'intuizione geniale e simili, conduce in fondo alla negazione della ragione e poi per questa via alla superstizione ed alla servitù spirituale. Il geniale, quando è veramente tale, dice cose conformi alla ragione, ma pretende dirle in virtù di una illuminazione particolare e contesta l'autorità della ragione. Questo è il *misticimo*. Esso apre naturalmente la via all'arbitrio ed alle fantasie personali: la sicurezza è cercata allora in documenti storici, in una fede storica: allora abbiamo la *superstizione*. La reazione alla superstizione getta lo spirito nell'estremo opposto, nell'*incredulità*: la quale conduce al suo solito effetto, alla dissoluzione dei vincoli sociali. Allora interviene lo stato che con la sua lo-

gica grossolana considera come radice del male la libertà di pensare: la libertà di pensiero è finita. Kant aveva di mira nelle sue considerazioni sul misticismo sopratutto i nuovi filosofi dell'intuizione, il cui rappresentante è Jacobi, il « philosophus per inspirationem » (1743-1819): ma le sue considerazioni hanno ancora un valore attuale. Certo egli è andato forse troppo oltre nella sua reazione contro il misticismo che aveva in orrore: ma in questo aveva ragione, che tutto quanto possiamo aspirare a sapere (in qualsiasi modo) circa le cose ultime, solo la ragione può dircelo: che anche la nostra fede deve essere una costruzione della ragione e in armonia con la ragione: e anche quando crediamo di abbandonare la ragione per seguire non so quale sorgente più alta di sapere, non facciamo in fondo che metterci in contraddizione con la ragione e con noi stessi ed apriamo le porte ad ogni forma di decadenza spirituale.

La fede morale comprende, secondo Kant, tre posizioni fondamentali, che corrispondono alle tre idee della ragione: e che qui assumono, a differenza di queste, una determinazione positiva fondata sulle esigenze della legge morale: appunto per ciò sono chiamate postulati della ragion pratica. La posizione loro è fondata sulle esigenze razionali della moralità: è una conseguenza necessaria della legge morale. Però il fatto medesimo che esse sono fondate su di un'esigenza pratica assoluta (non su d'un fondamento teoretico) implica che non possono, quanto al loro contenuto positivo, venir erette in verità teoretiche assolute senza ricadere in quelle contraddizioni da cui appunto la critica ci ha liberati. Si tratta di verità certamente, ma di verità alle quali noi non possiamo dare un'espressione logica adeguata: esse hanno valore teoretico solo come negazione (come idee della ragione), e come negazione gravide d'un senso positivo, che noi non possiamo tuttavia ren-

dere esplicito. Perciò quando noi, come qui, le rivestiamo d'una forma positiva, dobbiamo sempre essere memori che questa forma serve soltanto a tenerci presente allo spirito una verità trascendente e non deve essere intesa in senso assoluto. La tripartizione del contenuto della fede morale procede dalla tripartizione delle idee: i tre postulati sono: l'immortalità, la libertà, l'esistenza di Dio.

Un accenno ad un mutamento in questo punto abbiamo nella Critica del giudizio dove la libertà è posta come una verità di fatto (dell'ordine razionale, s'intende) (*Critica del giudizio*, ed. Vorl., pag. 358, 361 s) e i tre oggetti della fede morale sono: il bene supremo, l'immortalità e l'esistenza di Dio. Sul bene supremo che secondo Kant è l'accordo delle leggi della moralità con la felicità, dovremo ritornare parlando della cosidetta prova morale dell'esistenza di Dio. Ad ogni modo, anche come innovazione formale, questa modificazione alla teoria dei postulati che troviamo nella Critica del giudizio non è del tutto felice e noi possiamo attenerci qui alla forma classica della teoria, come ricorre nella Critica della ragion pratica, sempre ricordando del resto — come si è già osservato in riguardo alla tripartizione delle idee — che qualunque classificazione non ha qui nessuna portata essenziale.

Come le tre idee, così i tre postulati non esprimono in realtà che un'unica esigenza: l'esigenza della posizione d'una realtà trascendente. La quale non solo dev'essere un'unità assoluta fuori della quale nulla assolutamente è (postulato dell'asistenza di Dio), ma deve anche essere un'*omnitudo realitatis*, nella quale non vengono annullati, ma anzi potenziati in tutta la loro perfezione tutti i momenti essenziali della realtà (e perciò anche il mio come volontà buona) (postulato della immortalità); i quali momenti sono in essa come in una

perfetta identità d'essere e perciò sono in essa come unità libere ed autonome (il postulato della libertà).

L'ordine nel quale tentiamo questa determinazione del trascendente, è perfettamente indifferente: noi possiamo perciò serbare l'ordine adottato da Kant, solo tenendo presente che si tratta in realtà dei varii aspetti dell'unico postulato della ragione.

IL POSTULATO DELL'IMMORTALITÀ

Il primo di questi postulati è il postulato dell'immortalità: che è l'affermazione, in forma teoretica impropria, di un'esigenza necessariamente connessa con la legge morale. Questa non avrebbe senso se non dovesse essere perfettamente realizzabile dall'uomo: il minimo precetto morale può avere la sua ragion d'essere solo nella realizzazione della moralità completa, cioè della santità. Ora sarebbe assurdo ed anche immorale ammettere che questa santità (nel senso kantiano) sia conseguibile nell'esistenza presente. Se si tien conto della severità e delle esigenze della perfezione morale, l'ammettere la possibilità d'una acquisizione perfetta della santità è un ammettere nella natura umana possibilità che essa non possiede.

Generalmente si costituisce allora la perfezione morale, una perfezione presente che è cercata in stravaganze ascetiche o mistiche: questa perfezione immaginaria ha il solo risultato di fare perdere di vista il compito essenziale dell'uomo che è l'osservanza puntuale e perfetta della legge umana. Per rendere all'uomo possibile la conquista della santità, si rappresenta artificiosamente la legge come indulgente ed adatta ai nostri comodi e si fa balenare la speranza nell'indulgenza di Dio e nella remissione dei peccati: cose del tutto inconciliabili con la sua giustizia. Quindi una vera san-

tità è conquistabile solo in una esistenza avvenire; anzi poichè nessun essere finito può essere veramente capace d'una santità perfetta, essa è conseguibile solo in una infinita serie di esistenze future: che sarà anche un progresso infinito verso la santità.

Avvertiamo subito che l'immortalità così concepita non è una rappresentazione teoreticamente sostenibile: anzitutto essa ha di mira soltanto il nostro avvenire e tace del nostro passato.

Se noi costruiamo ora qui il nostro avvenire spirituale, ciò implica che il nostro presente sia la creazione di un passato che si estende indefinitivamente dietro di noi: ma questo praticamente non ci interessa e perciò è lasciato da parte. Di più s'intende da sè che un'immortalità che si estende nel futuro come una successione infinita di esistenze, non può essere presa in senso assoluto. Kant si esprime a questo riguardo ben chiaramente là dove dice: « L'Infinito, Dio, per cui non esiste la condizione del tempo, vede in questa successione per noi infinita, la conformità perfetta con la legge morale: e la santità, che la sua legge inflessibilmente esige, Egli la trova completamente in un'unica intuizione intellettiva dell'esistenza degli esseri razionali ». (*Critica ragion pratica*, ediz. Vorl., pag. 157). Che cosa vuol dir questo? Vuol dire che l'esigenza dell'immortalità più rigorosamente espressa dice che ogni essere razionale, nella sua più perfetta realtà, in quanto cioè con la provata volontà di progredire costantemente si è liberato dalla limitazione e dalle imperfezioni dell'esistenza empirica, è un momento eterno della vita divina ed ha in Dio il suo fondamento. Questo dice assai più che ogni rappresentazione antropomorfica d'una immortalità futura.

Ma questa rappresentazione è necessaria alla nostra concezione umana: essa contraddice direttamente ad ogni concezione materialistica della vita umana ed espri-

me nel modo più adatto per noi la convinzione incrollabile di ogni spirito retto, che questa vita è soltanto la preparazione d'un'esistenza più alta: quando naturalmente si tenga lontano da questa rappresentazione ogni elemento superstizioso, per cui è posto nell'eternità ciò che è proprio solo della realtà sensibile.

La rappresentazione d'una successione infinita di esistenze future concilia queste due esclusioni: con la sua posizione d'un al di là esclude la tesi materialistica, con la sua posizione d'una purificazione infinita esclude la concezione superstiziosa d'una eternità del nostro essere empirico. Ma naturalmente è solo una rappresentazione simbolica: e quando venisse presa in senso proprio ci avvolgerebbe in un'infinità di questioni insolubili ed assurde. Il che non toglie che noi non possiamo accoglierla come la migliore rappresentazione approssimativa d'una realtà a noi non rappresentabile nella sua natura assoluta: e che noi ce ne possiamo servire come di una direttiva pratica per la nostra vita morale.

Accogliere questa rappresentazione vuol dire determinarla, vestirla di particolari: così si costituisce anche nel suo travestimento simbolico la fede personale, ed ogni sogno in questo campo è lecito purchè: 1) sia una conseguenza delle esigenze della ragione e non si ponga con esse in contraddizione; 2) non sia convertito in un dogma teoretico.

Verso quale sogno inclinasse Kant, appare con una certa trasparenza dalle sue *Lezioni sulla Metafisica* (ediz. Pölitz., trad. fr. 1843, pag. 341-342), dove cita con approvazione il pensiero di Swedenborg. Egli era decisamente contrario al concetto dell'immortalità della nostra personalità empirica, la quale non potrebbe essere sorgente per noi che di un tedio infinito. La nostra personalità empirica si trasmuta continuamente e con essa si trasmuta il nostro mondo: la cui costituzione è condi-

zionata dalla natura dell'intuzione di cui la personalità nostra è dotata. Qui, per noi questa intuizione è l'intuizione sensibile nello spazio e nel tempo, principio della rappresentazione nostra del mondo sensibile. La morte è una crisi per cui ha luogo un mutamento nelle forme dell'intuizione, per cui sono tolte l'intuizione e la realtà sensibile ed è sostituita ad esse l'intuizione che Kant dice spirituale. Non bisogna certo credere che per questa intuizione noi arriviamo al contatto con la realtà assoluta: ciò contraddirebbe al concetto sovraesposto di una infinità di esistenze: è una nuova forma d'intuizione che crea una nuova esistenza, un nuovo mondo. Per i buoni è un mondo spirituale migliore, un paradiso, per i reprobi un mondo spirituale peggiore, un inferno. « L'altro mondo è un altro luogo, ma un'altra intuizione... L'anima ha ora per mezzo del corpo un'intuizione sensibile del mondo spirituale; quando sia liberata dall'intuizione sensibile del corpo, essa avrà un'intuizione spirituale: in ciò consiste l'altro mondo. Quando s'entra nell'altro mondo, non s'entra in comunione con altre cose, per esempio con altri pianeti: perchè con essi siamo già ora in rapporto anche se lontano; ma si resta in questo mondo con la differenza che si ha delle cose un'intuizione spirituale. Quindi l'altro mondo non è distinto da questo quanto al luogo: il concetto di luogo qui non ha valore. Onde ancora, nè lo sato di beatitudine, cioè il cielo, nè lo stato di miseria, ossia l'inferno, debbono essere creati in questo mondo sensibile. Se io sono stato qui un uomo onesto e dopo la morte, per l'intuizione spirituale, entro in comunione con gli altri spiriti buoni, allora sono nel cielo. Ma se per effetto della mia condotta entro a far parte della comunione degli esseri, la cui volontà contrasta ad ogni legge morale, allora sono nell'inferno ».

Kant si richiama qui per questa concezione a Swedemborg di cui trova « sublime » il concetto che noi

siamo già qui nel cielo o nell'inferno e la morte non fa che togliere il velo che ce lo nasconde. Già in questa vita, oltre al rapporto locale e temporale, le anime stanno fra di loro in una specie di comunione dipendente soltanto dalla natura morale. Le condizioni della vita sensibile ci impediscono di vederci in questa comunione. Quando queste condizioni sono tolte, allora ci vediamo in questa comunione: questo è « l'altro mondo ».

« Qando un uomo è giusto nel mondo, egli è già in questo mondo in comunione con tutte le anime rette e buone, anche se esse siano nell'India o nell'Arabia; solo egli non si vede in questa comunione, finchè non è liberato dall'intuizione sensibile. Così il malvagio è qui in comunione con tutti i malvagi che si odiano: solo egli non si vede in questa comunione, finchè non è liberato dall'intuizione sensibile. Perciò ogni buona azione degli animi retti è un passo verso la comunione dei beati, come ogni cattiva azione è un passo verso la comunione dei dannati. E perciò i buoni non salgono al cielo, ma già vi sono: per quanto debbano vedersi in questa comunione solo dopo la morte. Così i malvagi non si vedono nell'inferno, sebbene già vi siano: quando saranno liberati dal corpo, allora vedranno dove sono. Terribile pensiero per lo scellerato! Non deve egli temere ogni momento che gli occhi dello spirito, gli siano aperti? Ed appena gli sono aperti, egli è nell'inferno » (loc. cit., pag. 342).

Non si può negare che questa concezione, riferita da Kant con evidente approvazione non contenga in sè vedute profonde, che sono forse la rappresentazione meno inadeguata di ciò che è il nostro destino dopo la morte. Essa è pero ben lungi dal soddisfare il nostro desiderio di conoscere qualche cosa circa il nostro destino oltremondano: e più che una concezione filosofica sembra una semplice interpretazione filosofica delle rappresentazioni religiose comuni. Possiamo noi dire

qualche cosa di più? Prima di ripondere dobbiamo ricordare che non si tratta qui di tessere dei sogni, che sarebbero semplici nozioni, ma di svolgere le esigenze necessarie della legge morale.

Queste esigenze possiamo raggrupparle intorno a tre punti. Il primo è che il problema dell'avvenire spirituale si riferisce a tutti i principii senzienti che sono nel mondo sensibile: il riferire all'uomo questo privilegio è un grossolano antropocentrismo. Tutti gli esseri che fanno parte della realtà sensibile appartengono ad un ordine morale: questo solo è la ragion d'essere della manifestazione sensibile. Ora da questo punto di vista l'intelligenza e le sue opere non hanno che un valore del tutto secondario: ciò che decide è il valore morale: e sotto l'aspetto morale la rassegnazione e la mitezza con cui l'animale sopporta il suo destino può stare a pari di qualunque valore morale umano. Assurdo sarebbe certo estendere questo privilegio a tutti gli esseri animali: ma egualmente assurdo sarebbe estenderlo a tutti, anzi anche solo alla maggior parte degli individui umani. Se le sofferenze inique e crudeli a cui una gran parte degli animali è soggetta non avessero alcun senso, ciò sarebbe nel più alto grado inconciliabile con la giustizia e la bontà divina.

Un secondo punto è quello che l'escatologia indiana esprime nella legge del merito: le volontà buone proseguiranno il loro cammino verso la perfezione, la bontà, la realtà: le altre seguiranno la via che esse medesime hanno tracciato a sè durante la vita presente, verso l'imperfezione e l'irrealtà. Bisogna a questo riguardo eliminare un modo di concepire questa degradazione, verso il quale inclina anche Kant, e che non è se non una manifesta reviviscenza mitica. La realtà più alta verso la quale ci rinvia la legge morale è la realtà intelligibile, che è pura da ogni imperfezione sensibile: la sua più profonda realtà è sinonimo di perfezio-

ne e di bontà. Noi non possiamo perciò pensare il destino del malvagio come un destino che si svolge nel soprasensibile; esso ha il suo luogo naturale nell'ordine sensibile e negli ordini inferiori al sensibile che noi non possiamo immaginare. Ora nel regno sensibile l'ordine spaziale e temporale non ammette altra continuità che quella del divenire sensibile, fisico: esso è il regno della vanità, della dissoluzione, della morte. Quale sia il destino del malvagio noi non possiamo sapere: ma questo sappiamo, che esso non è l'immortalità, non è la partecipazione all'ordine soprasensibile, che è privilegio della volontà buona, la quale ha superato la natura.

Un terzo punto è questo: che noi non dobbiamo pensare la partecipazione alla vita intelligibile come una continuazione della nostra esistenza individuale. Non solo dobbiamo escludere il concetto di continuazione, ma anche quello dell'individualità, che è connesso con la nostra realtà fisica, e inadeguato.

Anche qui la vita morale è già costituzione di unità morali in cui l'individuo si confonde senza perdersi: per esempio nella vita della famiglia.

Dio non è semplicemente il luogo degli spiriti, ma è la loro unità: non è senza profondità il concetto dei kabbalisti (adottato da Swedenborg) che riferisce a Dio la forma della persona umana: con che essi adombrano l'alto concetto che Dio è l'unità nella quale si raccolgono come in una personalità altissima tutti gli spiriti. Come in questa unità superiore e alla fine in Dio si raccolgano tutte le vite spirituali che qui hanno avuto un palpito di vera bontà e che hanno associato il loro destino con la vita delle cose eterne, noi naturalmente non sappiamo, ed è inutile costruirsi a questo riguardo delle finzioni. Questo solo sappiamo, che ciò che era degno di vivere, vivrà. Queste sono le linee sommarie secondo le quali ci è dalle esigenze morali imposto di

pensare la vita futura. Esse per sè non ci danno alcuna rappresentazione definita: non sono che delle direzioni, ed in questo sta la loro verità. Per avere una rappresentazione definita noi dobbiamo naturalmente incarnarla in una qualche finzione: la quale non è che un compromesso soggettivo, un sogno che noi ci tessiamo per rappresentarci in qualche modo il non rappresentabile.

Da ciò il carattere di serietà profonda e nello stesso tempo d'ironia che troviamo in Kant, come già in Platone, rispetto a queste finzioni.

Spesso (dice il biografo Jachmann) Kant si esprimeva con commozione intorno alla speranza di una vita migliore. E qualche volta con leggero scherzo accennava alla gioia che avrebbe provato di rivedere il suo vecchio Lampe e tante altre persone care e scomparse.

Un ultimo punto ci rimane a toccare: che cosa pensava Kant e che cosa dobbiamo pensare noi del rapporto nostro con il regno dell'invisibile? Kant si è espresso abbastanza chiaramente a questo riguardo nel suo scritto su Swedenborg. Una mescolanza dell'intelligibile col sensibile non è pensabile: la mia coscienza spirituale (come Kant si esprime) e la mia coscienza sensibile non possono avere alcuna interferenza, perchè la prima trascende assolutamente la sfera del sensibile. Questo non vuol dire, possiamo aggiungere noi, che il regno degli esseri intelligibili ci resti completamente straniero: noi pure veniamo con esso a contatto come esseri morali: ed è appunto sotto questo rispetto che noi possiamo riceverne l'azione. Questo coincide del resto con la fede istintiva di tutti gli spiriti più nobili: secondo la quale gli spiriti migliori, liberati da questo mondo, sono ancora, in questo senso, in comunicsazione con noi, sebbene noi non ne abbiamo alcuna rappresentazione possibile. Per esempio, un biografo di Benedetto Cairoli riferisce ch'egli asseriva, con accen-

to che non ammetteva dubbio, che nei momenti gravi della vita assorto in un raccoglimento intenso egli parlava con i suoi cari estinti e ne ascoltava gli ammonimenti e i consigli. Certo in tali casi avveniva in lui un fenomeno psichico di straordinaria efficacia, perchè la sua volontà si manifestava allora con ferrei propositi, come una deliberazione immutabile. Ma questo vuol dire che ogni pretesa comunicazione per forme sensibili è un'illusione superstiziosa.

Kant si trovava dinanzi al fenomeno singolare dello Swedenborg, che costituiva un problema difficile e singolare. Ma anche per lo Swedenborg Kant non accoglie altra soluzione. Egli ammette che per una costituzione tutta sua particolare le influenze spirituali si traducessero in immagini sensibili, ma considerava questo fatto come dovuto ad una costituzione squilibrata: le pretese visioni non sono tanto una rivelazione dell'inconoscibile quanto un indice della mentalità di colui che pretende di averne il privilegio. Questo naturalmente non implica che tutti i fatti della cosidetta psicologia occulta si debbano ridurre ad illusioni di menti squilibrate: noi neghiamo soltanto che essi costituiscano delle rivelazioni circa il mondo spirituale trascendente. Del resto noi sappiamo bene che la scienza della realtà spirituale è ancora nella sua infanzia: da questo punto di vista non vi è dubbio che molti fenomeni che oggi vengono considerati come meravigliosi appariranno, come oggi già i fenomeni del magnetismo animale, fenomeni normali di un ordine oggi a noi quasi totalmete ancora ignoto.

IL POSTULATO DELLA LIBERTA'

Noi abbiamo già veduto che il concetto della libertà è un'esigenza immediata della legge morale: per questa sua immediatezza (per quanto empiricamente

noi non troviamo in noi la libertà) Kant pone nella Critica del giudizio la libertà come un fatto della ragione, non come un postulato. Sotto questo riguardo avremmo qui nella posizione della libertà, come postulato della ragion pratica, una semplice ripetizione che non mancherebbe di creare qualche imbarazzo architettonico, e questo è ben stato avvertito dagli interpreti della morale kantiana (vedi per es. *Messer, Kants Ethik,* 1904, pagina 92-95). Ma su questo punto dobbiamo fare due osservazioni. La prima è che la difficoltà procede unicamente dalle complicazioni sistematiche non essenziali in cui Kant rinserra il suo pensiero. Sostanzialmente il postulato della libertà non differisce dagli altri due; l'affermazione della libertà è anch'essa un'affermazione che consegue dalla legge morale, — che è il solo fatto immediato della ragione — ma non la condiziona affatto: essa costituisce con gli altri due postulati quell'estensione metafisica della ragion pratica unica nel suo complesso, che è la posizione d'una realtà ideale assoluta. Quindi la duplicazione è soltanto nella forma disgraziata dell'esposizione.

La seconda è che in ogni caso non si tratta in realtà di una semplice ripetizione: non si tratta della semplice posizione della mia libertà morale, ma della posizione di un mondo di esseri liberi, di un regno di esseri ideali, di esseri razionali puri, la cui legge naturale è ciò che per noi è la libertà. Per un uomo solo non ci sarebbe alcuna possibilità di vita morale.

Il secondo postulato viene perciò a dire essenzialmente questo: che esigenza indeclinabile della nostra attività morale è la possibilità d'un *commercium* di esseri spirituali e liberi del quale anche noi facciamo parte. Noi sappiamo bene dalla critica dell'esperienza che ogni divenire empirico e perciò anche la nostra attività (in quanto anch'essa è tale) è causalmente concatenata; ma nello stesso tempo ancora che tutta questa con-

catenazione è puramente fenomenica, non è in sè qualche cosa d'assolutamente reale, anzi mi rinvia ad un fondamento assoluto, che noi non possiamo conoscere, ma non dobbiamo confondere con la sua manifestazione fenomenica. La coscienza della legge morale dà un contenuto positivo (sebbene inadeguato) a questa concezione teoretica negativa: mentre la ragion teoretica ci dice solo che il fondamento assoluto di tutta la serie causale dei miei atti deve essere in qualche cosa che non è soggetto alla legge causale; la ragion pratica rappresenta questo fondamento assoluto come un principio razionale libero, di cui tutto il nostro operare è soltanto la espressione fenomenica. Qui dobbiamo richiamare quanto si è a questo proposito detto in riguardo al problema della libertà, alle oscillazioni, alle oscurità che esso ci presenta in Kant. Ad ogni modo però questo è fermo: che noi non possiamo pensare la nostra vita morale se non come la manifestazione d'un principio intelligibile libero, il quale resta per noi sempre trascendente ed è solo impropriamente pensato come un soggetto razionale autonomo: che la vita morale è possibile solo per via del rapporto d'una molteplicità di soggetti razionali liberi: e che perciò essa ci rinvia, come a proprio fondamento, alla posizione di un mondo intelligibile di esseri liberi, di soggetti razionali, che è il vero mondo spirituale.

Kant chiama nella Critica della ragion pura questo mondo il *mondo morale* che è una specie di *corpus mysticum* degli esseri razionali, il cui libero volere costituisce una perfetta unità sistematica. Kant richiama altrove anche la denominazione leibniziana di « regno della grazia » per opposizione al regno della natura, in quanto esso è un mondo di esseri razionali viventi sotto il governo di Dio: ma in fondo anche questa denominazione non aggiunge molto alla semplice caratterizzazione negativa.

Nei « Sogni d'un visionario » Kant delinea meglio questo « regno della grazia »; sebbene egli tratti l'argomento quasi con leggerezza ed ironia, quasi come un sogno senza consistenza, pure in esso si tradisce senza dubbio la sua fede personale.

Esso comprenderebbe in sè tutte le intelligenze create, tanto quelle unite col corpo in forma umana, quanto quelle incorporee e tutti i principii spirituali della natura; tutti questi esseri spirituali starebbero fra di loro in una comunione conforme alla loro intima natura, la quale comunione è nell'esistenza sensibile in gran parte celata e snaturata dai grossolani rapporti della forma sensibile. Noi qui possiamo avere di questa comunione solo presentimenti e partecipazioni formali: e la vita morale è già, nel seno stesso della vita sensibile, l'indirizzo verso questa comunione spirituale e la rivelazione parziale della sua legge. Ma il termine, verso cui la nostra vita è diretta, è la pienezza di questa comunione degli spiriti: il mondo, di cui la stessa vita morale è una preparazione, è l'ideale d'una repubblica perfetta di spiriti razionali e liberi.

IL POSTULATO DELL'ESISTENZA DI DIO

Per l'esistenza di Dio dobbiamo qui premettere anzitutto quanto già si è detto circa l'immortalità: che non può trattarsi di una dimostrazione teoretica. Kant aveva già sottoposto a sagace critica le cosidette prove dell'esistenza di Dio nel suo breve scritto: « *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* » (1763); nel quale tuttavia cerca di stabilire una dimostrazione derivata dal concetto del possibile.

Ma già nella conclusione traspare un'attitudine quasi scettica circa la costruzione sua: « ciò che è assolutamente necessario è di *persuadersi* dell'esistenza di Dio: non altrettanto necessario invece è il *dimostrar-*

la ». Pochi anni dopo l'atteggiamento suo è profondamente mutato: nei « *Sogni di un visionario* » (1766)

La parola « sommo bene » può avere due sensi: il bene più alto e il bene più completo. Il primo è la legge morale. Ma la legge morale non è ancora il bene completo: è qui che Kant fa o sembra fare una concessione legittima all'esigenze sensibili. Per noi uomini, esseri sensibili, il bene più alto deve, per essere il bene completo, dare soddisfazione — entro i limiti della legge — alla natura sensibile, cioè deve completarsi con la felicità.

Il bene completo deve comprendere la virtù come condizione prima, la felicità come conseguenza necessaria. Ora non vi è nella legge morale il minimo fondamento per un accordo necessario fra la moralità e la felicità: questi due concetti non stanno fra di loro in un rapporto necessario. Kant critica nella Critica della ragion pratica tanto gli Epicurei quanto gli Stoici che, da due punti di vista opposti, cercavano d'assimilare i due concetti: nè la felicità contiene la virtù, nè la virtù contiene la felicità.

Tuttavia la ragione esige quest'unione — almeno idealmente: noi dobbiamo seguire la legge morale, ma per la connessione necessaria che la ragione vede tra i due concetti sovraccennati, tale proposizione può anche suonare così: noi dobbiamo cercare di realizzare il bene supremo (il bene completo). La possibilità del bene supremo è quindi un principio sintetico a priori pratico (è l'unico dei due concetti, imposto a priori dalla ragione pratica). Noi dobbiamo perciò pensare la natura come concordante con il nostro fine morale: e quindi dobbiamo postulare l'esistenza d'una causa della natura la quale deve poter armonizzare la natura con la legge, deve quindi operare mirando al fine assoluto che non soltanto non crede sia necessario, ma non crede sia possibile dare una dimostrazione di questo genere: la

Critica della ragion pura (1781) è la condanna definitiva d'ogni teologia naturale e in genere d'ogni pretesa di voler sapere o dimostrare qualunque cosa relativamente alla realtà trascendente.

L'esistenza di Dio non può essere oggetto che di fede razionale: vale a dire non può essere posta che come un presupposto necessario della ragion pratica. Nè questo deve parere una concessione allo scetticismo: la fede in Dio così stabilita è sicuramente stabilita al di sopra d'ogni sapere, d'ogni discussione teoretica; di più con essa è tolta la base a tutte quelle aberrazioni della ragione che essa, una volta posto il suo diritto a decidere teoricamente sul trascendente, non poteva evitare con gave danno della religione stessa.

Kant chiama questa la dimostrazione che l'esistenza di Dio è un presupposto della ragion pratica « prova morale dell'esistenza di Dio »: basta ricordare in che senso è una prova. In che cosa essa consiste? La coscienza morale per sè sola non esige affatto che noi usciamo da noi per porre una causa divina del mondo: la legge vale per sè, assolutamente. Ma quando noi ci consideriamo come esseri del mondo, allora dobbiamo porre il nostro essere morale, la legge come fine ultimo anche delle cose del mondo: ed allora nasce l'esigenza di pensare la natura come obbediente anch'essa alla legislazione morale e di cercare la causa della possibilità di questo accordo in una causa suprema intelligente. Vi è un ordine ideale (la legge) e un ordine reale (la natura): è necessaria una potenza che sottometta questo a quello. Kant ha formulato questo passaggio anche in altro modo, che però ha esposto la sua dottrina ad accuse (nella sostanza non fondate) di ritorno larvato all'eudomonismo. E' qui che Kant fa intervenire il concetto del « sommo bene ».

La parola « sommo bene » può avere due sensi: il bene più alto, il bene più completo. Il primo è la legge

morale. Ma la legge morale non è ancora il bene completo: è qui che Kant fa o sembra fare una concessione legittima alle esigenze sensibili. Per noi uomini, esseri sensibili, il bene più alto deve, per essere il bene completo, dare soddisfazione — entro i limiti della legge — alla natura sensibile, cioè deve completarsi con la felicità.

Il bene completo deve comprendere la virtù come condizione prima, la felicità come conseguenza necessaria. Ora non vi è nella legge morale il minimo fondamento per un accordo necessario fra la moralità e la felicità: questi due concetti non stanno fra di loro in un rapporto necessario. Kant critica nella Critica della pratica tanto gli Epicurei quanto gli Stoici che, da due punti di vista opposti cercavano di assimilare i due concetti: nè la felicità contiene la virtù, nè la virtù contiene la felicità.

Tuttavia la ragione esige quest'unione — almeno idealmente: noi dobbiamo seguire la legge morale, ma per la connessione necessaria che la ragione vede tra i due concetti sovraccennati, tale proposizione può anche suonare così: noi dobbiamo cercare di realizzare il bene supremo (il bene completo). La possibilità del bene supremo è quindi un principio sintetico a priori pratico (è l'unico di due cencetti, imposto a priori dalla ragione pratica). Noi dobbiamo perciò pensare la natura come concordante con il nostro fine morale: e quindi dobbiamo postulare l'esistenza d'una causa della natura la quale deve poter armonizzare la natura con la legge, deve quindi operare mirando al fine assoluto che è il fine della legge (il bene supremo). Questa causa deve quindi essere una volontà intelligente, cioè Dio: Perciò è moralmente necessario ammettere l'esistenza di Dio.

Non si può negare che questa esposizione presta il fianco alla critica: si ha qui, almeno in apparenza, l'in-

trusione illegittima del concetto di felicità. Ma se noi cerchiamo di penetrare a fondo il pensiero di Kant, vediamo che questa intrusione può essere evitata. Infatti nella nota contenuta nella prefazione alla « Religione nei limiti della semplice ragione » la teoria del bene supremo ha un altro aspetto. La legge morale (è detto ivi) è una legge a priori che s'impone all'uomo per reverenza, fatta astrazione da ogni fine: un puro intelletto non avrebbe bisogno d'altro per agire moralmente. Ma l'uomo per la sua limitazione sensibile ha bisogno di rivolgere sempre la sua attività a qualche fine, ha bisogno di amare e desiderare qualche cosa: il complesso di questi fini è per lui la felicità. Perciò anche quando opera moralmente, tende sempre verso qualche cosa — che pur viene subordinato alla legge. Il bene supremo non è che il complesso dei fini sensibili in quanto subordinato, nella sua totalità, alla legge morale. In esso la ragione va oltre al concetto della semplice legge: collegando a priori il concetto della legge con il concetto di tutti i fini possibili dell'uomo, giunge al concetto del bene supremo, cioè del complesso dei fini d'una volontà traducente nel mondo la legge morale.

E nelle *Lezioni di filosofia della religione* leggiamo: « se vi è un essere supremo, che può e vuole renderci felici e se vi è un'altra vita, il nostro sentimento morale ne è consolidato ».

E nella *Critica del giudizio* dobbiamo anche richiamare quel notevole e bellissimo passo in cui mostra come sarebbe terribile la nostra vita morale se noi non fossimo convinti dell'esistenza d'un ordine morale che comprende tutto, anche la natura.

« Supponiamo un uomo giusto (per es. Spinoza) il quale è fermamente convinto che non vi è Dio e che non vi è vita futura: come egli giudicherà la sua determinazione interiore per opera della legge morale, che

egli praticamente onora? Egli non attende per sè dall'ubbidienza sua alcun vantaggio, nè in questo, nè in un altro mondo: egli vuole praticare disinteressatamente il bene che quella santa legge propone come fine a tutte le sue attività. Ma il suo sforzo è limitato: egli può trovare qua e là nella natura un concorso accidentale, non mai però un accordo regolare e costante con quel fine, che egli pure si sente obbligato a perseguire. La frode, la violenza e l'invidia trionfano intorno a lui, benchè egli sia onesto, mite e benevolo: ed i giusti nei quali s'incontra, per quanto meritino la felicità, dalla natura, che a ciò non bada, vengono esposti come gli altri animali della terra a tutti i mali del bisogno, della malattia e della morte prematura e così rimangono, finchè una vasta tomba tutt'insieme, giusti ed ingiusti li inghiotte e li rigetta, — essi che credevano di essere il fine della creazione — nell'abisso e nel caos cieco della materia dal quale erano sorti. Così quest'uomo virtuoso dovrebbe abbandonare com'impossibile il fine che si era proposto e doveva proporsi nell'adempimento della legge morale: o se vuole restare fedele alla voce interiore della sua destinazione morale e non indebolire il rispetto che immediatamente gli inspira la legge morale, dovrà raccogliere almeno sotto il rispetto pratico, l'esistenza di un autore morale del mondo, cioè di Dio ». (*Critica del giudizio*, ediz. Vorl., pag. 323-324).

Se noi esaminiamo con un poco d'attenzione questi vari punti, vediamo anzitutto che il concetto di *felicità* non deve essere inteso nel senso eudemonistico: la felicità è qui semplicemente la possibilità della realizzazione dell'ordine morale (il regno di Dio): ciò che certamente sarebbe per il giusto la felicità (non però nel senso eudemonistico).

In secondo luogo dobbiamo ben precisare il rapporto di questa « felicità » con la moralità e ricondurre al loro giusto valore quei passi nei quali Kant dichiara

che l'esigenza del bene supremo è inseparabilmente connessa con la legge, la quale, se il bene supremo fosse impossibile, sarebbe rivolta a fini impossibili, e perciò falsa. Anche Kant riconosce che per obbedire alla legge morale non è necessario riconoscere Dio: il credere in Dio è un bisogno della ragione, non è un dovere.

Chi non credesse in Dio sarebbe tenuto egualmente all'osservanza della legge; egli opererebbe il bene, ma disperatamente. Chi opera moralmente è quindi tratto a credere in Dio e in un ordine divino anzitutto per un'esigenza logica: non è possibile pensare una legge di valore assoluto, senza pensare che nell'ordine reale delle cose essa sia la legge universale della realtà. Inoltre per un'esigenza pratica: ciò che impone a noi il rispetto della legge è il suo carattere assoluto: noi non potremmo ammettere una limitazione che sarebbe in contraddizione con questo carattere e quindi anche col rispetto che noi professiamo per la legge. Ora certo anche una contraddizione simile non toglierebbe il valore della legge: ma creerebbe in noi una contraddizione dolorosa, oltrechè teoreticamente assurda.

La fede nell'immortalità e nell'esistenza di Dio sono corollarii teoretici necessarii della nostra coscienza morale: per quanto uniti con la chiara conoscenza della loro insufficienza teoretica. La loro negazione sarebbe lo stabilimento d'una contraddizione teoretica anche praticamente dolorosa.

Nello stesso ordine di idee è già volta la conclusione dell'operetta « I sogni di un visionario » con lieve accentuazione scettica.

Anche lì Kant nega che la conoscenza dell'immortalità e dell'esistenza di Dio sia il fondamento della vita moale: che anzi è il contrario. Certo nessun animo ben fatto s'arresta al pensiero che tutta la realtà sia quella che è chiusa in questo mondo: ma non è questo

il motivo del suo bene operare. Vi è nel cuore dell'uomo una legge immediata che non fa appello ad alcun al di là. Chi è virtuoso solo per i premi e le pene dell'al di là ama i vantaggi della virtù, ma odia la virtù. « Ma non vi è stata mai un'anima ben fatta, la quale potesse sopportare il pensiero che con la morte tutto sia finito e il cui nobile sentimento non si sia elevato alle speranze dell'al di là. Onde sembra più conforme alla natura umana ed alla purezza morale lo stabilire la speranza di un mondo futuro sui sentimenti di un animo retto, che fondare la condotta buona sulla speranza di un altro mondo ».

Questa esigenza, che si traduce per noi nel postulato della esistenza di Dio, è in fondo quella stessa che diede origine alle religioni.

« Appena gli uomini cominciarono a riflettere sul diritto e sul torto, in un tempo nel quale essi restavano ancora indifferenti alla finalità della natura e se ne servivano senza vedervi ancora altro che l'ordinario corso delle cose, dovettero essere condotti inevitabilmente a giudicare che alla fine non può essere indifferente all'uomo l'essersi condotto con onestà o con perfidia, con giustizia o con violenza anche se sino al fine della sua vita, non abbia visibilmente raccolto alcuna felicità per le sue virtù od alcuna pena per i suoi delitti. È come se una voce interna dicesse loro che non poteva essere così: essi dovevano sentire come nascosta in sè l'oscura rappresentazione di qualche cosa a cui dovevano tendere e con cui non poteva accordarsi un tale esito delle cose: o con cui, quando essi consideravano il corso della natura come l'unico ordine naturale, sentivano di non poter accordare quell'intima finalità del loro spirito. Per quanto il modo, con cui essi pensavano la possibilità della compensazione di una simile irregolarità, fosse ancora grossolano essi non potevano tuttavia immaginare altro principio della possibilità dell'accordo della natura

con la loro legge morale interiore, che una causa suprema governante il mondo secondo leggi morali; perchè un fine ultimo imposto come dovere nel loro interno ed una natura senza alcun fine all'esterno, nella quale tuttavia quel dovere deve essere realzzato, erano una contraddizione. Sulla natura interiore di quella causa del mondo essi potevano inventare più di un'assurdità: ma il rapporto morale del mondo col suo autore restava sempre lo stesso; rapporto che è considerevolmente accessibile alla ragione, anche la meno coltivata, in quanto essa si pone sul terreno pratico, mentre è ben lungi dall'essere così accessibile alla ragione speculativa ». (*Critica del giudizio*, ediz. Vorl., pag. 330-331).

Posto il carattere puramente pratico del postulato dell'esistenza di Dio, esso non ci dà una conoscenza in senso speculativo. La teologia razionale che vuol darci questa conoscenza è condannata ad oscillare fra un concetto puramente razionale ma vuoto (deismo), ed un concetto concreto ma empirico (teismo, antropomorfismo).

Gli elementi con cui si cerca di costruire un concetto concreto di Dio (spirito, volontà, intelligenza, ecc.) hanno valore soltanto come elementi simbolici validi per l'uso pratico. Kant sfida i teologi ad addurre anche una sola proprietà di Dio che, spogliata di ciò che ha di antropomorfico, non si riduca a zero.

Anche l'intelletto e la volontà gli sono attribuiti dal solo punto di vista pratico. Noi possiamo perciò benissimo costruirci un concetto di Dio, includendovi però solo quegli attributi che sono necessarii, perchè noi possiamo pensarlo come l'esige la nostra legge morale. Noi dovremmo pensarlo come un'intelligenza e come una volontà, come onniscente e onnipotente, come infinitamente buono e giusto, quindi com'eterno, onnipossente, ecc.: solo ci guarderemo dal credere che questi concetti esprimono un'adeguata conoscenza di

Dio. « Qui dobbiamo (scrive Kant nella *Critica del giudizio*, pag. 344), per evitare facili fraintendimenti, inserire la necessariissima osservazione: che noi possiamo pensare tutte le proprietà dell'essere supremo solo per via di analogia. Come potremmo noi indagare la sua natura che non ha nulla di simile nell'esperienza? Ed ancora, che noi possiamo pensarle, ma non conoscere per mezzo di esse nè attribuirle a Dio teoreticamente. Qui per noi si tratta solo di vedere quale concetto dobbiamo farci di Dio, data la costituzione della nostra facoltà di conoscere, per dare pratica realtà ad un fine che la ragione pratica pura c'impone a priori di realizzare con tutte le nostre forze, senza nessun presupposto di questo genere, cioè di poter pensare come possibile un'azione disegnata dalla nostra volontà. Può darsi che quel concetto trascenda la ragione speculativa e che le proprietà da noi attribuite all'Essere così pensato celino in sè qualche antropomorfismo: ma lo scopo del loro uso non è per noi di determinare la sua natura non determinabile per noi, bensì di determinare in conformità di ciò noi stessi e la nostra volontà ».

Ma non potremo noi dire almeno che Dio è « spirito »?

Sarebbe necessario qui indagare anzitutto questo indeterminato concetto e, dando ad esso un senso particolare e preciso, non sarebbe forse impossibile conservare in seno proprio questa determinazione. Ma se si prende la parola « spirito » nel senso metafisico di sostanza, ciò è impossibile: nè occorre arrestarci a dimostrarlo.

È interessante a questo riguardo vedere il progresso compiuto da Kant dal 1763 (*Unico argomento possibile*, ecc.) al 1766 (*I sogni di un visionario*). Nell'operetta del 1763 dopo aver dimostrato (o creduto di dimostrare) che ogni possibilità presuppone una realtà per sè stante (per cui solo può essere pensata come possibile)

e che questa deve essere unica, semplice, immutabile, Kant vuol dimostrare che essa è spirito, cioè ha le proprietà dell'intelletto e della volontà: e lo dimostra essenzialmente col mostrare che queste proprietà esprimono il grado più alto della realtà e perciò devono essere contenute già nel suo fondamento assoluto: d'altra parte che l'ordine, la regolarità della realtà non sarebbero pensabili senza una causa intelligente e volente. Nell'operetta del 1766 Kant analizza il concetto di spirito e mostra che esso è un concetto costruito arbitrariamente pensando un essere semplice, dotato di ragione, non dotato dell'impenetrabilità (cioè non occupante uno spazio col raggio della sua azione, come le unità dinamiche materiali): concetto che l'esperienza non ci presenta in nessuna parte, che perciò può essere pensato come si vuole e su cui si può disputare all'infinito perchè in realtà nulla ne sappiamo.

CARATTERE PRATICO DEI POSTULATI

La questione se Dio possa dirsi spirito si connette con la questione se noi possiamo avere con la ragione spesculativa un qualche concetto sia pure inadeguato e simbolico di Dio: se cioè il nostro sapere razionale debba concludere solo con una negazione ed un grande punto interrogativo o se invece abbia come coronamento il sapere simbolico. Ma per Kant il sapere simbolico è solo praticamente fondato. La ragione come facoltà pratica esige queste affermazioni; (i tre postulati) pur non potendo stabilirle nè determinarle come facoltà speculativa. Per esse noi non abbiamo nessuna conoscenza nè dell'anima, nè di Dio: la sola estensione che la conoscenza riceve sta in ciò che le tre idee,, delle quali la ragione teoretica aveva semplicemente dichiarato la possibilità, debbono venire considerate come obbietti-

vamente reali, senza che perciò possano venir meglio determinate.

Il concetto di Dio appartiene perciò secondo Kant alla morale: solo la ragion pratica ci permette di stabilirne la realtà e di determinarlo in qualche modo. Vi può essere una teologia, ma solo una teologia morale (i. e. fondata sulla morale).

Questo carattere esclusivamente pratico dei postulati ci pone naturalmente dinanzi al problema: che senso, che valore hanno allora i concetti puri per mezzo di cui li pensiamo? Se questi valgono esclusivamente dell'esperienza, con qual diritto ne facciamo un uso simbolico, cioè ce ne serviamo per designare qualche cosa che trascende l'esperienza? Questa è un'obbiezione che venne mossa con molta insistenza dai suoi primi citici: Kant vi accenna nella prefazione della Critica della ragion pratica. Egli difende questo uso nel senso, che le categorie esprimono le condizioni dell'obbiettività in genere: per noi uomini esse sono condizionate dalla presenza dell'intuizione sensibile che solo dà la materia per l'azione formale delle categorie. Senza di ciò esse restano forme vuote. Ora certamente nel caso presente l'intuizione ci manca: perciò esse ci servono a pensare, cioè a porre gli oggetti corrispondenti ai postulati come unità astratte e vuote senza contenuto. Quando per esempio io passo da un effetto ad una causa (empirica), la categoria della causalità mi serve a collegare l'effetto con un altro fenomeno che io posso ben determinare nella sua natura, nelle sue relazioni temporali e spaziali, che cioè può diventare per me un oggetto: la relazione è tra due oggetti della realtà. Invece quando passo per le categorie ad una causa soprasensibile, non ho nulla con cui determinare questo concetto; il concetto della causa resta vuoto. Io posso con le categorie trascendere la realtà, pensare qualche cosa che è al di là di essa, ma non posso poi determinarla. Ma l'intuizione

è qui sostituita dall'esigenza della realtà delle idee posta dalla ragion pratica: il concetto della causa è perciò accolto come reale, ma il contenuto manca: è un concetto vuoto. Ciò che del resto poco importa: perchè io non pretendo qui di conoscere; a me basta sapere che il concetto mio è reale e che io posso agire in conformità con esso.

La questione che qui agita Kant non è certo risolta con ciò in modo soddisfacente. È certo che qui avviene un'estensione: le categorie che originariamente servono solo all'esperienza e perdono fuori di essa ogni senso, qui diventano collegamenti generici dell'obbiettività, ristretti nell'esperienza al contenuto sensibile, ma applicabili anche (certo senza risultato obbiettivo) ai rapporti dell'esperienza con ciò che la trascende. Il problema è tuttavia troppo strettamente connesso con le questioni gnoseologiche per poter essere svolto qui completamente.

I PROBLEMI ULTIMI

I postulati pratici ci assicurano circa tutto quanto è necessario affinchè l'uomo che opera secondo la legge possa concepire il mondo in armonia con la sua attività morale. Essi ci dicono: vi è un ordine morale delle cose, che ha il suo fondamento in una realtà trascendente. E questo basta alla nostra coscienza. Con ciò non sono ancora risolti tutti i problemi: in modo particolare rimane quello che si può considerare come il problema capitale della metafisica: perchè vi è l'imperfezione, il male?

Rari sono gli esempi nella storia della filosofia di dottrine radicalmente pessimistiche, le quali pongono il male stesso nel fondamento ultimo delle cose: tutti in generale pongono a fondamento delle cose una realtà normale, verso la quale tende o nella quale si risolve in

ultimo anche l'imperfezione presente. Anche per Schopenhauer, per es. la vera cosa in sè è la realtà normale, la *noluntas* nella quale tende a risolversi la volontà quando viene illuminata dall'intelletto: sotto questo riguardo anch'egli è un ottimista. Il problema che allora si pone è questo: donde la deviazione, l'imperfezione, la caduta? Perchè la *noluntas* non è rimasta nella pace immobile della sua beatitudine, nel suo nirvana? Perchè accanto a Brahma, l'illusione dolorosa della vita separata? In generale la soluzione è cercata in una giustificazione del male, in una teodicea. Kant ha dedicato (1791) un breve scitto a dimostrare che nessuna giustificazione del male è possibile. Sono poche pagine, ma recise e chiare, che mostrano la vanità di ogni tentativo di questo genere (*Martinetti*: *Antologia kantiana*, pagina 195-201).

L'unica soluzione possibile è per Kant la constatazione dello stato di fatto: il male esiste. E di più aggiunge: esso ha la sua origine in un inesplicabile atto della volontà, che è una decisione libera della ragione: perchè altrimenti non potrebbe esserci imputato. Quindi non è, secondo Kant, solo nell'inferiorità della natura sensibile da cui deriviamo, ma in una regola razionale che la volontà liberamente si costituisce. Ciò vale non dell'uomo singolo soltanto, ma dell'uomo in generale: vi è in ciò che diciamo « natura umana » la possibilità (per noi inesplicabile) di decidersi in un senso o nell'altro: il nostro essere intelligibile è dotato di questa pericolosa, terribile facoltà, di poter stabilire a sè la propria natura, una disposizione originaria al bene o al male che poi decide di tutta la nostra vita. La disposizione al bene è la disposizione a conservare la propria natura razionale nella sua autonomia; la disposizione al male è l'inclinazione ad asservirla ai motivi della vita inferiore. Al di là non possiamo risalire.

Kant trova espresso il nucleo stesso della sua teoria

nel dogma tradizionale della caduta. Il male ha origine in uno spirito superiore: cioè per noi è qualche cosa d'incomprensibile. Nell'uomo è soltanto il frutto della seduzione, cioè una corruzione, un disordine venuto dall'esterno, non risiedente nella sua intima natura; per cui non è tolta la speranza di una restaurazione del bene.

Un altro problema del pari interessante è quello che riguarda la conclusione del dramma tra il bene e il male: il male scomparirà alla fine delle cose per una rinnovazione di tutte le cose o resterà eternamente? A questa considerazione Kant ha dedicato un'operetta del 1794 che ha per titolo: « *La fine del mondo* ».

La fine del mondo dice Kant, è intesa come un processo fisico: così ci è descritta nelle visioni apocalittiche. Ma essa è invece un fatto morale: non è solo il chiudersi dei tempi, ma è il passaggio dal tempo all'eternità, al soprasensibile. Il fatto che in tutte le religioni troviamo questa fede e questa attesa, non è se non l'espressione simbolica del convincimento morale che la vita sensibile non vale per sè, non meriti di durare indefinitamente, ma è solo una preparazione od una prova. E il fatto che in tutte le religioni questa fine è circondata da terrori fantastici, vuol dire che questo passaggio non può aver luogo senza la distruzione di ciò che vi è di corrotto nella natura umana. Ma in che cosa consisterà questa reintegrazione, avrà essa luogo per tutti o solo per una parte dell'umanità? Anche qui dal punto di vista teoretico non possiamo decidere nulla: dal punto di vista pratico noi dobbiamo ritenere che quella volontà che noi avremo creata qui verso il bene o verso il male continuerà a dominarci anche dopo: onde noi dobbiamo attenderci per l'eternità le conseguenze del nostro merito o della nostra colpa. Quindi è cosa saggia operare come se l'al di là dovesse essere immutabilmente quale noi l'abbiamo qui costituito.

Anche dalla parsimonia delle indicazioni che Kant ci dà intorno a questi problemi che sono stati oggetto di tante e così fantastiche speculazioni, noi già vediamo che siamo nel campo di quella fede morale personale che Kant considerava come una specie di patrimonio privato e intorno alla quale ci è così avaro di comunicazioni. Del resto un punto solo è degno di essere rilevato circa questi problemi: ed è che non solo si tratta di conoscenze non necessarie per noi, ma che l'ignoranza ad esse relativa è per noi qualche cosa di salutare e di essenziale per la nostra vita morale. Quello che costituisce il merito della nostra vita morale è che noi operiamo per reverenza ad una legge che sentiamo in noi e della quale riconosciamo il valore, senza che essa abbia il suo appoggio in alcuna conoscenza della natura delle cose: ad essa non si accompagna che un oscuro ed incerto presentimento che noi, per virtù ancora della legge, convertiamo in fede. Laddove se noi avessimo dinanzi a noi Dio e l'eternità in tutta la loro terribile maestà, noi non avremmo più alcun merito di operare bene: tutti gli uomini opererebbero bene, ma per paura e per speranza non per senso del dovere. Il mondo sarebbe trasformato quindi esteriormente in un regno della moralità, ma la moralità sarebbe scomparsa. Bisogna quindi fondarci in primo luogo e risolutamente sulla coscienza del nostro dovere lasciando le inutili speculazioni e fondando su di esse la rappresentazione che noi dobbiamo farci del mondo, in ciò che esso ha di essenziale e di necessario per la nostra vita morale. Questo è il punto di vista che già appare nella bella conclusione dei « Sogni di un visionario » e che con poche differenze è rimasto valido per Kant in tutta la sua speculazione ulteriore. (*Antologia kantiana*, pag. 206-208).

Capitolo XXIV.

LA VISIONE TELEOLOGICA DELLA REALTA'

La concezione teleologica del mondo, della natura e della storia (a cui si riconnettono indirettamente anche la sua filosofia dell'arte e della religione) è un'estensione della sua dottrina dei postulati, uno svolgimento di questa dottrina fondamentale in una visione morale della natura e della storia. Se il mondo della realtà deve nella sua natura ultima essere tale che sia possibile la realizzazione in esso d'un ordine morale, questo vuol dire che esso deve già contenere in sè come in certo modo preformato quest'ordine: deve già qui ed ora poter essere considerato sotto il punto di vista morale, che è il punto di vista dell'intelligibile, in modo che s'accordi con le leggi pratiche: e questo naturalmente non per estendere il nostro conoscere, ma per estendere la nostra visione pratica.

Kant deriva questa conclusione anche per un'altra via che egli chiama deduzione trascendentale (*Critica del giudizio*, ediz. Vorl., pag. 19-20), in quanto per essa mira a stabilire direttamente come un principio a priori, il principio di finalità senza considerarlo come una conseguenza (ciò che è veramente) della dottrina dei postulati. Il nostro spirito sottomette la materia della conoscenza cioè il caos delle sensazioni ad un ordinamento, ad una unificazione che ha luogo mediante le forme intellettive, e attraverso queste, mediante le idee della

ragione: la natura (intendendo per essa la massa caotica delle sensazioni) subisce una legislazione razionale. Ora se essa fosse completamente dissimile e discordante dalla ragione, giammai la nostra ragione potrebbe ridurla ad una «natura» nel vero senso, cioè ad un insieme regolato da leggi di carattere razionale.

Vi deve quindi essere nella natura, anche nella parte della materia del conoscere, un principio interiore d'unità che la predispone a subordinarsi all'unificazione intellettva e che noi non possiamo pensare altrimenti che come procedente da un intelletto supremo il quale lo avrebbe così predisposto in vista dell'unità della esperienza. Questa unità nascosta dell'esperienza, in quanto è l'unità che un intelletto superiore ha in antecedenza predisposto, è un'unità *finale*: pensare le cose da questo punto di vista è pensarle sotto l'aspetto della finalità.

Ecco come ci si pone quindi come un principio a *priori*, il quale si aggiunge come un principio distinto di natura affatto particolare, il *principio della finalità*: che non ci è dato dall'esperienza, non è un elemento empirico; non è nemmeno una legge da imporre alle cose per costituire la natura (come i principii dell'intelletto); ma un'esigenza del nostro spirito, per mezzo della quale soltanto possiamo comprendere la natura in armonia con le esigenze della ragione; una specie d'interpretazione aggiunta, in virtù della quale la realtà non è più per noi un elemento straniero imprigionato come un meccanismo, nelle leggi intellettive, ma qualche cosa di affine a noi, la volontà di uno spirito i cui fini coincidono coi fini supremi della nostra natura. Questa esigenza resta sempre qualche cosa di subbiettivo nel senso che pure esprimendo un aspetto vero e profondo della realtà, l'esprime in modo del tutto inadeguato e subbiettivo.

Essa è l'imposizione di una legge che non vuole en-

trare a costituire solo la realtà fenomenica (come le leggi dell'intelletto), ma vuole penetrare nella sua più profonda realtà (come la ragione) e comprenderla nella sua omogeneità con i fini del nostro spirito: ma non può farlo naturalmente che in modo improprio, quasi come divinandola ed esprimendola in rapporto a noi per i nostri fini pratici supremi.

Il giudizio che subordina la realtà a questo principio è perciò di natura diversa del giudizio che subordina il materiale del senso alle categorie: questo è quello che Kant chiama giudizio *determinante*, il giudizio finale è chiamato giudizio *riflessivo*. Non si può negare che il giudizio, in quanto riflessivo, non ha più nulla di comune col giudizio, come Kant lo definisce nella Critica della ragion pura; ed è solo il bisogno di classificazione architettonica delle critiche, che ha fatto coincidere per Kant la trattazione della visione teleologica delle cose con la critica del giudizio. Questa identificazione si fonda del resto sopra un'altra complicazione. Alla tripartizione delle facoltà (conoscenza, sentimento, volontà) Kant fa corrispondere la tripartizione dei gradi dell'attività spirituale.

Alla conoscenza corrisponde l'intelletto: la conoscenza intellettiva del mondo è il risultato obbiettivo e fecondo dell'attività dell'intelletto. La ragione è invece posta in rapporto con la volontà; l'attività della ragione è nulla nel campo teoretico, feconda nel campo pratico, dove si traduce nella vita morale. L'attività intermedia, il giudizio (che del resto dovrebbe logicamente coincidere con l'intelletto) deve perciò corrispondere al sentimento. Opera del giudizio è, nella sua più alta esplicazione come giudizio riflessivo, la visione teleologica: ora questa non è una conoscenza obbiettiva e può essere anche apprensione vaga, presentimento, connesso con uno stato di piacere: noi proviamo una certa gioia quando la natura stessa ci pone di fronte a questa

unità interiore che non possiamo nè vedere nè dimostrare: questa gioia è l'*emozione estetica*, il cui momento essenziale è *sentimento*.

Ecco quindi come la critica del giudizio comprende in sè la critica della visione teleologica e una teoria estetica del bello e dell'arte: la visione estetica non è che una divinazione sentimentale della visione teleologica. Entrambi sono perciò riunite in una trattazione unica e sottoposte ad un comune elemento *a priori* che è il principio di finalità. Kant non entrò che assai tardi in quest'ordine di idee. Nella prima edizione della Critica Kant nega ancora che sia possibile stabilire principii a priori per il bello, cioè per il sentimento: solo in una lettera del 1787 a Reinhold appare l'enunciato esplicito di una « critica del gusto ». L'opera annunziata già al principio del 1788 appare nel 1790 e in nuova edizione accresciuta nel 1792. In essa Kant aveva premesso una vasta introduzione che poi rimase inedita; Kant la mandò più tardi al suo scolaro Beck per il suo « *Estratto letterale* »; Beck ne fece un sunto che nell'opera «*Erlauternden Auszug aus den Kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant*», è nel vol. II, pag. 543-590, e venne pubblicato anche in alcune edizioni della Critica del Giudizio. Ora è stato per la prima volta edito in un volume (1927) a parte nella *Philos. Bibliotek*.

Nell'introduzione che Kant vi sostituì e che fa parte dell'opera come ora l'abbiamo, Kant ricapitola la sua teoria della filosofia e delle sue parti per inserire tra la critica della conoscenza e la critica dell'attività pratica la sua critica del giudizio come critica del principio a priori del sentimento, che è il principio di finalità; e per distinguere tra finalità estetica e finalità reale; onde la distinzione della Critica in critica del giudizio estetico e critica del giudizio teleologico.

Capitolo XXV.

IL CONCETTO DI FINE E L'ANTINOMIA TELEOLOGICA.

Noi dobbiamo adesso approfondire il concetto di fine e chiederci: che cosa vogliamo propriamente dire quando poniamo la natura come un processo finale? Noi dobbiamo porla come tale, abbiamo visto, per non concepire una natura materiale che sia in sostanziale opposizione con le leggi e le finalità dello spirito: ma che cosa vogliamo popriamente dire con questo? Questo ci guiderà anche appresso nel determinare verso quali fini dobbiamo pensare diretto questo processo.

La finalità, abbiamo detto subito da principio, non appartiene alla natura in senso obbiettivo: la scienza non la trova in essa: la concezione scientifica (causale) delle cose pone le loro forme e i loro processi come accidentali prodotti delle loro cause (necessari come prodotti, ma accidentali in sè e nell'insieme del processo), nè sente bisogno di una concezione finale.

Noi non ricaviamo perciò la finalità dalla natura, ma ve la introduciamo; noi ci serviamo dell'interpretazione finale come di una interpretazione che — lasciando sussistere intatti i nessi causali interni delle cose — ci chiarisce il loro insieme pensandolo come penetrato da un'unità essenziale e profonda: e questa unità dobbiamo pensarla analogamente come l'opera di un'intelligenza.

Il nostro pensiero nell'esplicazione causale va dagli effetti molteplici e dispersi all'unità della causa; aspira a vedere la molteplicità (*Critica del giudizio* § 77) nell'unità della causa, che è come la totalità raccolta dei suoi effetti.

Ma quest'esplicazione non ci farà mai pervenire alla vera unità: è sempre soltanto un compromesso. Ammettiamo pure la possibiltà di un'esplicazione meccanica di tutta la natura, la quale ci faccia pervenire all'unità di una causa suprema: ma noi avremo ricondotto la natura all'unità di un principio, non potremo mai derivare la natura nella sua molteplicità da questo principio. (Le specie e l'unità del tipo animale). Quando noi cerchiamo di derivarla, noi ci troviamo di fronte ad un elemento contingente che non possiamo determinare partendo dal principio. E tuttavia ci deve essere tra questo elemento accidentale e il principio una unità, un intimo accordo, il quale però a noi sfugge. Ed a noi sfugge perchè noi apprendiamo soltanto l'aspetto fenomenico delle cose: perchè il nostro intelletto ordinando i dati sensibili nell'unità delle sue leggi e risalendo, con la ragione, verso i principii, non fa che tradurre in una trascrizione subbiettiva molto imperfetta l'unità delle cose.

Un'intelligenza perfetta non avrebbe bisogno di questa trascrizione: essa vedrebbe i singoli nel loro principio con necessità ed intuitiva evidenza. Noi abbiamo una specie di presentimento a priori di quest'unità e aspiriamo a rappresentarcela per mezzo della finalità. Pur spiegando per mezzo della causalità ciò che nella natura appare ai sensi come necessariamente collegato, cerchiamo di spiegarci l'accordo intimo, per cui è possibile ridiscendere dal principio alle sue manifestazioni (per noi accidentali) mediante le leggi teleologiche: vale a dire poniamo l'unità del principio in quel solo modo che a noi è possibile, in quanto ci rappre-

sentiamo la totalità degli effetti e delle manifestazioni come presente fin dall'inizio nel principio, in quanto *rappresentazione*: la quale è causa poi del loro prodursi nella realtà. Un processo di questa natura è un processo finale. Questa profonda analisi del concetto di fine pone sotto la sua vera luce l'esigenza della finalità com'esigenza di una interpretazione idealistica o morale della realtà naturale. In essa Kant va al di là della sua teoria dell'intepretazione teleologica come semplice sapere pratico. Perchè noi assumiamo che la realtà naturale debba in ultimo corrispondere alle esigenze del nostro spirito, subordinarsi alle sue leggi intellettive, soddisfare le aspirazioni della sua coscienza morale? Perchè questa molteplicità rude e caotica, che noi riduciamo con fatica sotto l'unità delle leggi e dobbiamo pensare come non ostile, in ultimo, all'unità dei fini morali, è tale soltanto per noi: per un'intelligenza perfetta l'opposizione si risolverebbe in un'unità perfetta. Ora noi non possiamo eliminare questa opposizione: perciò pensiamo tale unità (che come tale si trova solo nel fondamento intelligibile delle cose) come una concordanza, come un dover essere: la natura come per una specie di esigenza interiore tende anch'essa a conformarsi alle leggi ideali dello spirito; perchè in questo era presente fin dall'inizio come una specie di disegno preordinato avente il suo termine ideale nell'unità, tutto lo svolgimento della natura.

Quello che è in sè identità perfetta di natura nel principio intelligibile, è per noi concordanza, aspirazione verso quella legge dell'intelligibile che si rivela in noi come legge morale, è per noi *ordine morale*.

Questo ci chiarisce anche il carattere subbiettivo dell'esplicazione finale e la sua insufficienza per il sapere obbiettivo.

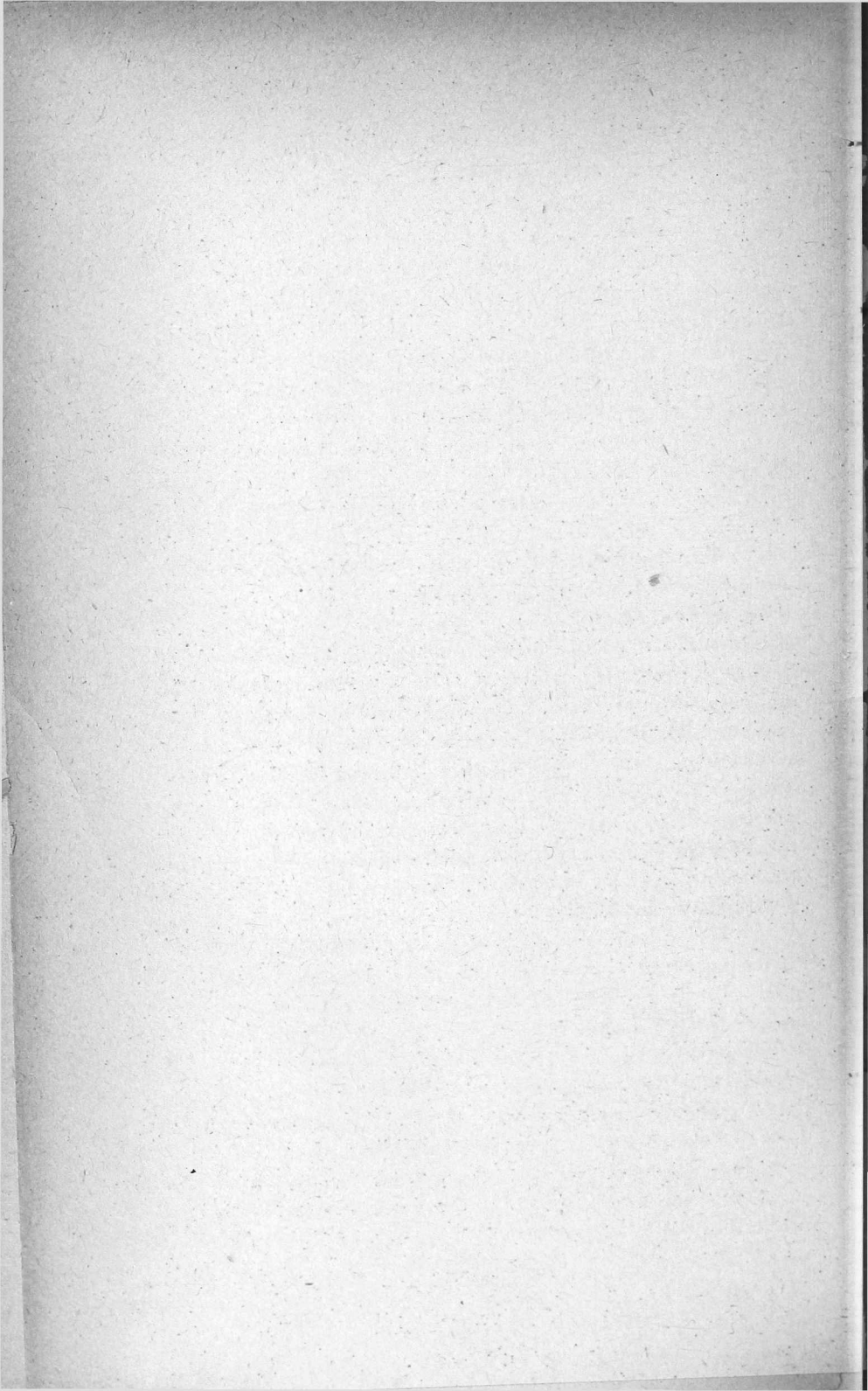
In questo concetto del fine trova la sua conciliazione anche quell'apparente contraddizione tra teleo-

logia e causalità che Kant pone (*Critica del giudizio* § 69 ss.) come l'antinomia del giudizio riflessivo.

La ragione, nel progresso delle conoscenze, ci pone come regola il principio dell'estensione indefinita del nesso causale: nè noi possiamo porre a questo alcun limite. Noi possiamo supporre un'intelligenza tale che riuscisse ad ordinare causalmente tutta l'esperienza data. Certo resterebbe in quest'esplicazione sempre una lacuna: noi potremmo in tal caso risalire ad una o più cause supreme: ma il procedere da queste all'infinita varietà dei loro effetti resterebbe sempre un puro dato di fatto, per noi inesplicabile. È appunto questa lacuna che ci ha sospinti a ristabilire, in certo modo, l'unità delle cose sotto forma d'unità finale, pensando questo procedere come un processo finale. Da qual parte sta allora la verità? Non vi è contraddizione fra questi due ordini? Ed in tal caso dobbiamo pensare la concezione finale come un travestimento subbiettivo della causalità che sostituiamo a questa, laddove essa ci è troppo profondamente nascosta, o come un ordine obbiettivo interiore che si nasconde per noi sotto le apparenze della causalità?

La soluzione dell'antinomia è facile quando si tenga presente il valore che hanno, sotto l'aspetto conoscitivo, e la concezione causale e la concezione finale. Il principio causale è il nostro principio d'esplicazione intellettiva: quello con cui costituiamo la natura fenomenica come realtà obbiettiva. Esso dà origine quindi ad un vero sapere: il quale però non va oltre al fenomeno: esso ordina i fenomeni, non pretende affatto di darci l'ordine della realtà in sè. La finalità è invece un principio regolativo della ragione che vorrebbe stabilire l'ordine della realtà come procedente da un principio tascendente. Esso ci serve come idea direttiva per penetrare nell'interno della realtà più che non faccia l'intelletto; ma appunto perchè vuol andare al di là dei

fenomeni e del loro ordine, è qualche cosa di subbiettivo, per quanto necessario; qualche cosa che non intralcia punto l'ordine causale obbiettivo. Noi non dobbiamo quindi abbandonare nè l'uno, nè l'altro: non il principio causale che resta per noi il solo principio di esplicazione scientifica; non il principio teleologico che non solo ci serve spesso a dirigere l'indagine empirica, ma ci è necessario sopratutto per penetrare la natura nel suo insieme. Solo non bisogna mescolare queste due esplicazioni. Noi dobbiamo spingere sempre più in là l'esplicazione causale pure riconoscendo che essa è soltanto un ordinamento obbiettivo di fenomeni e che nell'ordine ultimo, che noi non possiamo conoscere se non molto imperfettamente, tutte le cose sono soggette ad un ordine finale.

Rinunciando all'esplicazione causale rinunceremmo al solo sapere che abbiamo, alla scienza: mescolando con esso interpretazioni teleologiche, in fondo lo annulliamo. E d'altra parte dobbiamo lasciar sussistere a suo fianco l'interpretazione teleologica: ricordando che essa è solo una divinazione subbiettiva, fondata sulle esigenze della ragione, che non dà sapere. Certo entrambe riposano su di un unico principio e l'esplicazione causale deve in ultimo risolversi in qualche cosa di analogo alla finalità: ma questa unità fondamentale è nel trascendente che non è da noi conoscibile chiaramente come un principio dal quale possiamo derivare in un piano l'ordine causale, e in un altro piano più alto l'ordine dei fini.

Capitolo XXVI.

IL SISTEMA TELEOLOGICO.

L'interpretazione teleologica della realtà è un'esigenza a priori: quindi s'applica a tutta la realtà. Vi sono però in questa dei prodotti che esigono già insistentemente per sè questa interpretazione: in quanto in essi si realizzano dei risultati che la pura concatenazione causale non sembra poter spiegare in modo sufficiente: ossia traluce in essi una finalità intenzionale, una specie di volontà interiore di cui la causalità esteriore sembra essere lo strumento. Questi sono gli esseri organici viventi, dove ogni parte ed ogni funzione sembra avere costantemente dinanzi a sè l'idea del tutto come un fine e quindi richiama l'analogia della nostra attività agente secondo fini.

Certo questo non vuol dire che noi non dobbiamo egualmente spiegare causalmente tutto il pocesso in base al quale essi si formano ed agiscono: l'interpretazione finale è come una interpretazione interiore che ce dà il senso. Questo è il primo campo della realtà nel quale applichiamo quasi istintivamente fin dal principio l'interpretazione finale perchè una semplice interpetazione causale ci parrebbe assurda: ma da qui noi dobbiamo estendere l'interpretazione finale a tutta la natura e pensare questa come un solo e grande sistema di fini.

Perciò ciascun essere organico ci appar in sè, è vero, come un fine a sè, un ordine finale interiore: ma come nella natura tutto è causalmente connesso, così quando la consideriamo sotto l'aspetto del fine, tutto è finalmente concatenato e costituisce un sistema universale di fini culminanti in un fine supremo: dove ogni essere è fine a sè, ma nel tempo stesso serve ad una finalità superiore; il fine supremo dovrà essere qualche cosa che non è più fine per altro.

Ora qual'è questo fine supremo? Un'indagine teoretica in questo senso, noi sappiamo, non è possibile: la teleologia speculativa che vorrebbe concludere nella prova teleologica dell'esistenza di Dio, non ha alcun fondamento. Il fine supremo delle cose deve essere qualche cosa di assoluto e di incondizionato: ora tutto ciò che può darci l'esperienza è sempre qualche cosa di relativo e di condizionato. Un fine solo, nel mondo, è assoluto ed incondizionato: ed è il fine della legge morale. Fine ultimo del mondo non può essere quindi che l'uomo considerato come soggetto morale.

Quest'esigenza che discende dal concetto stesso di fine, ci riconduce a quello che è stato il nostro punto di partenza in queste considerazioni sulla concezione finale. Noi abbiamo veduto che questa concezione non è che l'estensione alla realtà della concezione morale del mondo implicito nei postulati: noi pensiamo la natura come penetrata di fini appunto perchè dobbiamo pensarla come accordantesi e in certo modo obbediente al fine assoluto della legge morale.

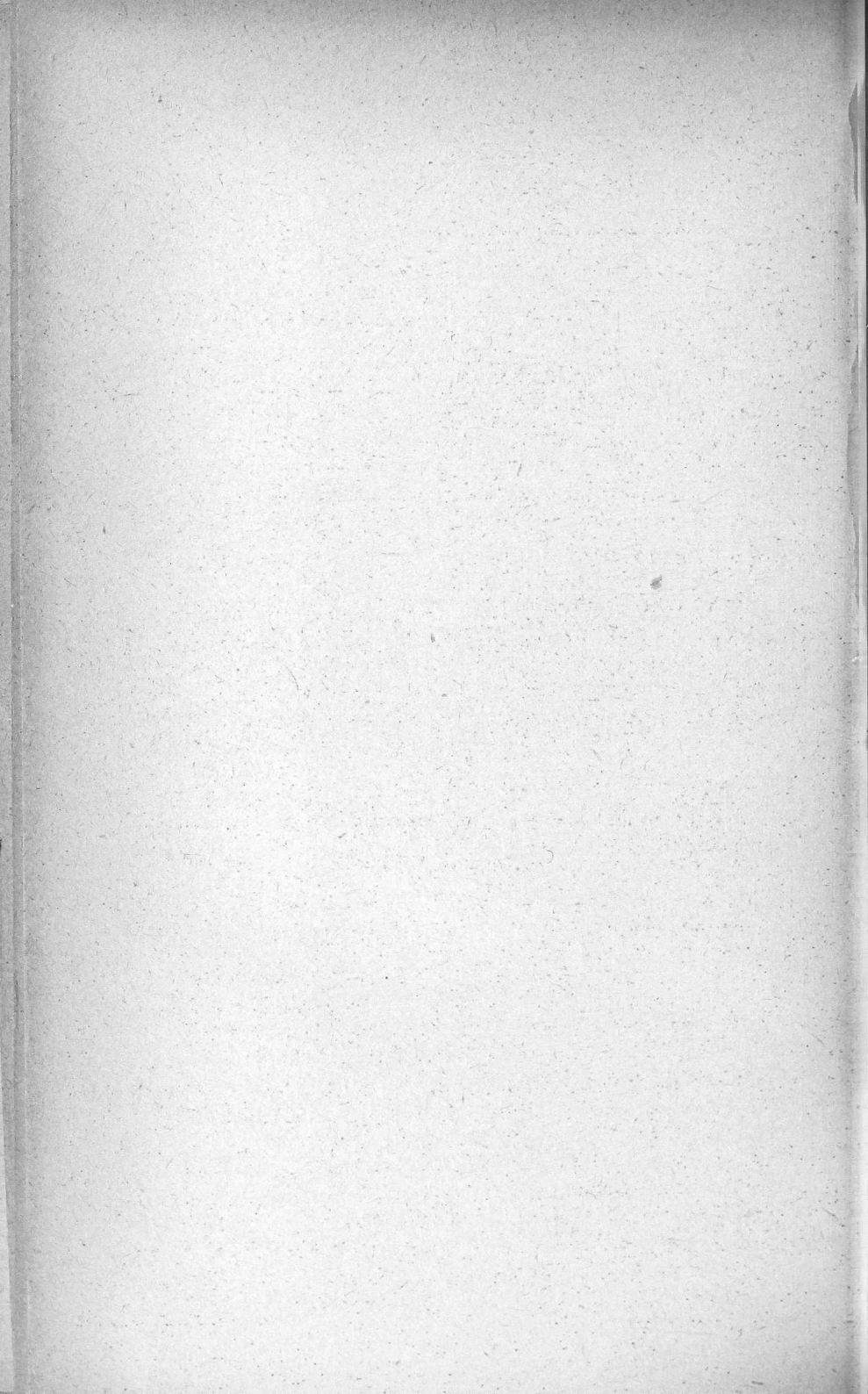
Anche l'intelligenza comune infatti non ha potuto non giudicare per quanto confusamente che il fine della natura è l'uomo.

Ma essa pone come fine il benessere, la felicità, cioè l'uomo come essere sensibile. Ora l'uomo come essere sensibile non è che uno degli esseri naturali: quindi, come tale, un essere relativo, il quale non può es-

sere che un anello nella catena dei mezzi e dei fini naturali. Il fine della natura non può essere nella natura: fine di tutti i processi naturali dell'uomo non può essere che il liberare l'uomo dalla natura, il renderlo capace di fini autonomi, di rivestire una natura razionale.

Fine della natura è perciò l'uomo, ma l'uomo come essere culturale. Ma vi è ancora una duplice cultura, la cultura dell'abilità e la cultura della disciplina (o cultura morale). La prima è la cultura vera in quanto rivolta ancora a fini sensibili: strumento essenziale di questa cultura è lo Stato. Ora questa non può essere ancora il fine supremo.

La cultura della disciplina ha invece per fine la moralità e la libertà vera dell'uomo: la cultura dell'abilità e lo stato non ne sono che una preparazione. Questo può quindi essere il fine supremo: l'uomo come essere morale.

Questo è il fine supremo della natura: ma esso ci rinvia naturalmente ad un ordine spirituale, del quale l'uomo come essere morale è solo parte. La ragione e l'esperienza qui sembrano contraddirsi: il mondo e le sue rivoluzioni fisiche sembrano essere un puro prodotto meccanico che non ha alcun riguardo all'uomo come essere morale. Noi abbiamo già veduto come si risolve quest'antinomia. Noi dobbiamo credere in un ordine morale che comprende anche la natura: solo la nostra imperfezione ci impedisce di vedere il nesso tra la causalità e la finalità e di comprendere la realtà come un sistema di fini. E noi dobbiamo pensare questo sistema come fondato in un principio spirituale assoluto, legislatore morale delle cose. In questo principio, che è l'ordine morale stesso, risiede il fine ultimo dell'uomo e di tutte le cose.

CAPITOLO XXVII.

LA TELEOLOGIA NELLA NATURA.

Kant ha applicato già la sua concezione teleologica al mondo degli esseri viventi, pensandolo come una totalità unica penetrata da una virtù formatrice, da un nesso interiore, per cui le forme interiori si elevano gradatamente verso le superiori. Per questo si è voluto vedere in lui un precursore della teoria dell'evoluzione (F. SCHULTZE, *Kant und Darwin*, 1875). E veramente non mancano in lui vedute profonde e geniali che preludono a teorie recenti: in un paragrafo notevole dela Critica del giudizio (§ 80) svolge una audace visione d'insieme in questo senso.

Bisogna però riconoscere che in lui prevale quasi sempre alla fantasia creatrice d'ipotesi, il freddo spirito critico: più che alla creazione di un sistema di filosofia naturale, egli si è applicato a fissare i criteri e i punti di vista, che debbono regolare la scienza e la filosofia della natura. Di più l'esperienza non gli offriva al suo tempo, in questo campo, che uno scarso materiale: quindi non dobbiamo meravigliarci se, all'infuori dei principii metodici generali, non troviamo in lui una filosofia teleologica della natura con tratti chiari e decisi.

Il primo punto saldo per Kant è questo: che dal punto di vista della scienza tutto nella natura deve essere spiegato secondo la causalità naturale senza intervento di concetti teleologici: i quali servono al più a guidare la scienza, a suggerirle le vie per le quali essa deve istituire le sue ricerche metodiche.

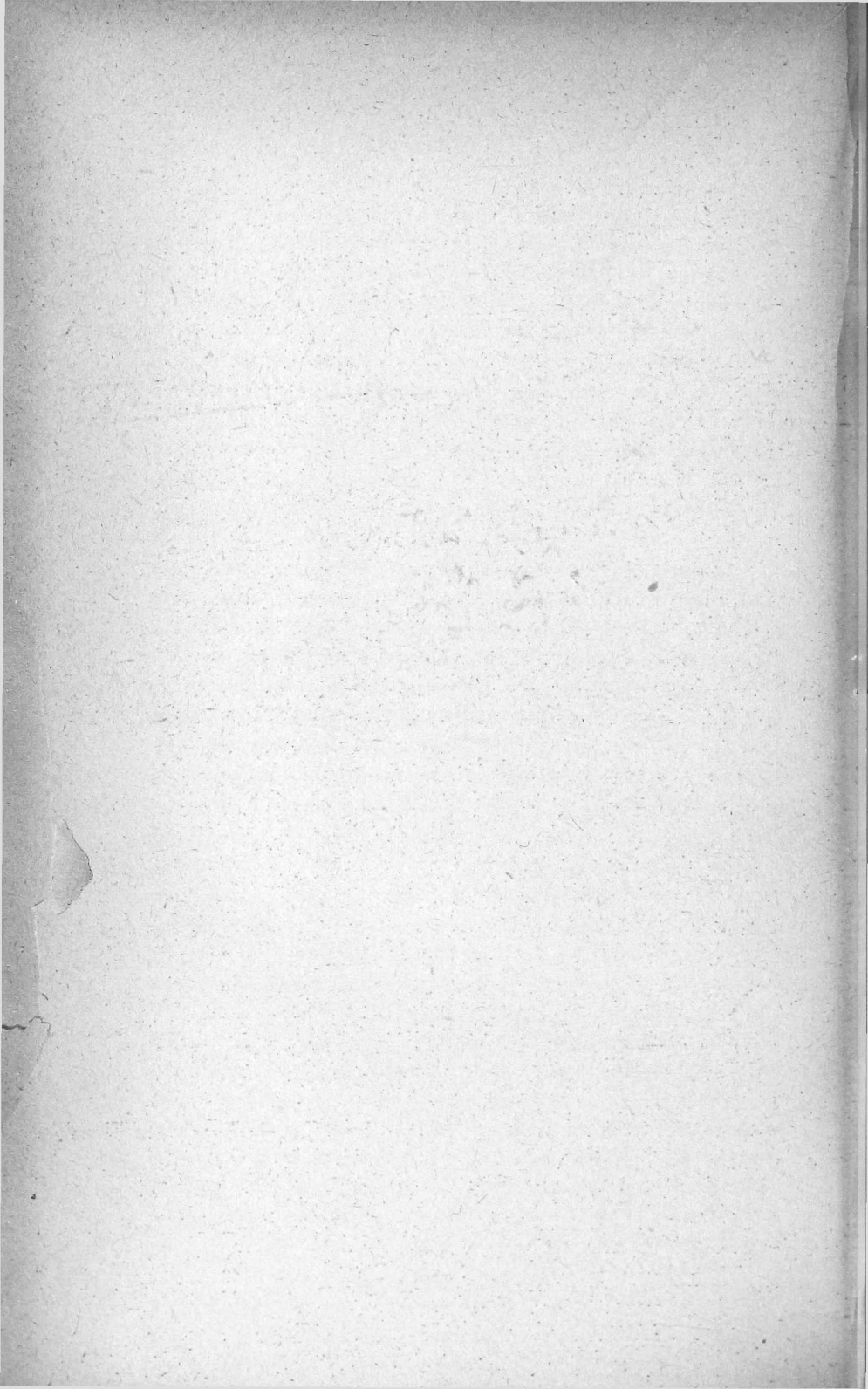
Quindi anche un'ipotesi che derivasse da una radice sola tutto il mondo dei viventi, dovrebbe pur sempre essere in grado di derivarlo casualmente. (*Sull'uso dei principii teologici nella filosofia*, 1788; *Critica del giudizio* § 80).

Il secondo punto è che l'esplicazione causale, meccanica può spiegarci la natura, ma non farcela comprendere: noi la comprendiamo solo quando all'esplicazione causale sovrapponiamo la concezione finale. L'affinità delle specie naturali ci rivela la loro unità: noi possiamo quindi sperare che la scienza possa un giorno esplicare meccanicamente la loro genesi da una matrice naturale unica, la quale avrebbe da principio prodotto creature meno adatte dalle quali sarebbero sorte in appresso altre creature più conformi all'ambiente ed al rapporto cogli altri esseri. Così si avrebbe una reale ascensione degli esseri dagli organismi più semplici fino all'uomo.

La matrice naturale avrebbe generato tutte le specie attuali nel loro ordine: dopo di che essa si sarebbe in sè irrigidita ed isterilita, limitando la sua attività alla continuazione delle specie esistenti. Questa ipotesi avvicina singolarmente Kant alle più recenti forme della teoria dell'evoluzione (la teoria delle variazioni). E che egli non avesse alcun scrupolo di comprendere anche l'uomo in questa evoluzione appare per esempio da una sua recensione d'una prolusione dell'anatomista Moscati (di Pavia) il quale aveva mostrato che l'incesso eretto nell'uomo non è naturale e porta con sè dal punto di vista fisiologico molti inconvenienti. Da ciò Kant

deduce che l'uomo fu già un semplice animale affine alle scimmie antropoidi: del che restano ancora in lui molti segni. Ma la stessa vastità e complessità di questo piano esige la posizione d'una sostanza semplice in tal senso preordinata da un'intelligenza: cioè esige la posizione d'un ordine finale.

Questo disegno non è però per Kant che un'audace ipotesi evocata per un momento dalla sua fantasia: altrove (nella *Recensione delle Idee di Herder*, 1785) rilutta alla supposizione d'una genesi delle specie da altre specie e così di tutte le specie da una matrice comune; e in generale si attiene al concetto della fissità delle specie.

Queste incertezze nell'applicazione dei suoi principi al divenire biologico, hanno la loro origine nello scarso materiale empirico di cui Kant poteva disporre; nè del resto hanno per noi grande importanza. Ciò che per noi ha importanza è il suo criterio metodico del valore del concetto di fine nella natura e del suo rapporto con il concetto di causa: criterio che anche oggi ci apre l'unica via possibile all'accordo fra la concezione causale e la concezione finale, fra la scienza e la filosofia.

Capitolo XXVIII.

LA TELEOLOGIA NELLA STORIA.

Più largamente si estende Kant nella considerazione del punto di vista teleologico nella storia: nei brevi saggi che egli vi ha dedicato egli ci delinea un vero e profondo sistema di filosofia della storia.

Come nella natura, anche qui dal punto di vista empirico (che è anche quello della scienza) dobbiamo ritenere tutto come causalmente e meccanicamente concatenato. Anche Kant rileva che le manifestazioni umane, in apparenza più arbitrarie, sono soggette come qualunque altro fatto fisico, a leggi naturali universali: i matrimonii, le nascite, i delitti, ecc. sebbene in apparenza soggetti all'arbitrio individuale, avvengono secondo leggi naturali costanti come le variazioni atmosferiche, le quali non possono singolarmente venir prevedute, ma nell'insieme costituiscono un ordine causale rigorosamente concatenato.

Kant ha quindi della storia il concetto che abbiamo noi, d'una scienza descrittiva rigorosamente ristretta all'esplicazione causale. Anzi egli mostra un certo disprezzo ironico per la storia del suo tempo che era per lo più soltanto erudizione biografica intesa a narrare le gesta dei principi e le vicende esteriori dei popoli: essa deve penetrare ben più profondamente e

metterne a nudo la storia spirtuale, lo svolgimento del diritto, della morale, della religione, del costume: la vera storia, in breve, è per Kant come per noi, storia della cultura.

Ma la filosofia deve considerare il processo storico da un altro punto di vista. come uno sviluppo finale. Noi non troviamo questo disegno finale nel corso meccanico della natura, nè lo deduciamo da esso, ma ve lo sovrapponiamo per un atto della riflessione teleologica, al fine di dare alla storia un senso ed un valore morale. Quindi è un'interpretazione che non pretende ad un valore teoretico, ma che praticamente è fondata, anzi necessaria. Certo può sembrare strano quello di voler concepire una storia fondata sull'idea di ciò che deve essere: e che una storia di questo genere potrebbe essere accusata di non essere che un romanzo. Ma noi dobbiamo ben ricordare il valore dell'interpretazione teleologica. Fondandosi sui dati della conoscenza empirica essa cerca di penetrare più profondamente, sebbene con la coscienza di non poter dare qui un'espressone adeguata a questa realtà più profonda. Quindi essa non contraddice ai dati empirici, ma li interpreta e li trascende. Anche l'intepretazione teleologica che Kant ci dà della storia è la stessa storia della società umana causalmente concatenata, risultante dai conflitti dei rozzi istinti umani e dall'antagonismo delle forze: solo essa ci mostra, ciò che la interpretazione causale non può fare, in questa concatenazione la realizzazione di un disegno, scopre un filo conduttore che non solo dà un senso al processo meccanico, ma schiude a noi una prospettiva confortante dell'avvenire, ci rivela nella storia la realizzazione di un ideale umano conforme alle nostre esigenze morali. A che gioverebbe infatti l'aver messo in rilievo il disegno sapiente della creazione nel regno della natura, se in quella parte della natura che contiene lo scopo di tutto, la storia dell'uomo, non aves-

simo che un caos cieco ed irrazionale, contro il quale dovessero infrangersi le nostre aspirazioni morali? Nella tesi nona della sua « *Idea di una storia universale* » Kant dice: « **Un tentativo filosofico** di comporre una storia universale del mondo, secondo un piano della natura che miri alla perfetta unione civile della specie umana, deve essere riguardato come attuabile e come capace di contribuire al compimento di questo disegno della natura ».

Il fine di un'interpretazione teleologica della storia è dunque esclusivamente pratico: essa completa, non contraddice l'esposizione causale della scienza storica.

Senza dubbio gli individui e i popoli tendono ciascuno verso i propri fini, mossi da moventi particolari spesso in contrasto fra di loro: e di questi deve esclusivamente tener conto l'analisi storica. Ma il filosofo deve cercare di vedere in questo intreccio insensato un senso e un disegno: partendo da un principio a priori egli deve cercare di scoprire quale è quel disegno ignoto agli uomini, che essi attuano inconsciamente, e quasi senza volerlo. Questa volontà immanente nella storia è stata chiamata *destino* in quanto è necessità d'una causa agente secondo leggi a noi ignote, o *provvidenza* perchè è anche una sapienza più alta, i cui fini debbono concordare con i fini obbiettivi dell'uomo; ma noi possiamo anche dirla *natura* per esprimere la modestia delle pretese della nostra ragione, la quale non vuole penetrare i disegni impercrutabili dell'assoluto, ma aspira solo ad esprimerli nei limiti della sua esperienza possibile.

È in questa distinzione metodica della storia che espone le cose come sono, che la filosofia della storia cerca di penetrare e si rappresenta simbolicamente in quest'ordine che è l'ordine che deve esesre, che sta il merito principale della dottrina Kantiana. Perciò anche si comprende la sua antipatia contro quella filoso-

fia della storia che mescolando insieme la precisione obbiettiva e il sentimento, confonde i due punti di vista: che vuole costruire teoreticamente una visione religiosa della storia e non ci dà che una fantasia retorica senza fondamento.

Kant ha dato espressione a questa sua antipatia nella sua recensione delle « Idee di una filosofia della storia dell'umanità » di Herder (1784) già suo discepolo e poi voltosi decisamente in senso antirazionalistico. Kant ne fa l'elogio quanto alla genialità, all'erudizione, alla libertà di spirito: ma nel complesso non può vedere in esse altro che un ritorno al dogmatismo metafisico. Non bisogna mescolare gli elementi empirici e l'interpretazione filosofica e metterli sullto stesso piano dando loro lo stesso valore: si corre allora il rischio di voler cercare l'ultima parola del destino dell'uomo nei musei di storia naturale, e nello stesso tempo di voler dare l'interpretazione filosofica (che è puramente simbolica) per un dato di fatto di valore assoluto. La storia deve essere storia e non ammettere fantasie filosofiche: l'interpretazione filosofica deve alla sua volta fondarsi sulla storia e serbare la coscienza d'essere una semplice interpretazione di carattere simbolico.

Il principio fondamentale dell'interpretazione teleologica della storia è il principio stesso morale in quanto applicato alla realtà storica e si può brevemente esprimere così: lo svolgimento della storia deve tendere allo svolgimento della ragione. In ogni creatura il complesso delle disposizioni non è un aggregato accidentale, ma un tutto organico nel quale ogni parte ha il suo posto e il suo fine. Così nell'uomo: dove tutto è subordinato alla ragione. Lo svolgimento della ragione non potrebbe aver luogo pienamente nell'individuo: la storia è il teatro nel quale ha luogo questo svolgimento perfetto, senza il quale tutti gli sforzi che l'antece-

dono non sarebbero che un giuoco infantile senza scopo. Certo in questo svolgimento resta un fatto incomprensibile: e cioè come le generazioni antecedenti sembrino compiere l'opera penosa solo per preparare alle generazioni più tarde una perfezione più alta, di cui esse non sono partecipi.

Di fronte a questa difficoltà noi dobbiamo ricordare il carattere puramente simbolico che ha la rappresentazione teleologica: essa ci rappresenta ciò che dal punto di vista assoluto è una partecipazione perfetta alla ragione come una conquista graduale e collettiva: e questa rapresentazione ha per fine di tracciarne il compito che è di tendere al nostro fine in armonia con gli altri spiriti razionali e per uno sforzo senza limite. Il fatto che questa rappresentazione è per ciascuno e in ogni tempo accentrata nel suo io, dice che la rappresentazione non ha un valore assoluto e che per essa si esprime un rapporto ed un'azione, il cui momento essenziale non è più nel tempo

La rappresentazione teleologica che Kant ci dà della storia è estremamente semplice e schematica: essa lascia da parte il succedersi delle diverse società che sembrano aver per fine di rendere possibile, attraverso le loro rovine, un ulteriore progresso: cioè lascia da parte quel campo della filosofia della storia propriamente detta, al quale la filosofia hegeliana ha dato un così vasto, ma così problematico svolgimento. Essa si riduce ad una filosofia della società e dello stato considerati schematicamente nel loro sviluppo: il disegno razionale che si svolge nella storia non può contenere in sè particolarità empiriche, ma è qualche cosa d'immobile e d'identico, rispetto a cui le differenze etniche e personali non contano.

Tuttavia in un piccolo scritto che ha per titolo « *Probabile inizio della storia umana* » (1786) Kant ci ha dato una specie di delineazione filosofica delle ori-

gini della coltura: delle origini cioè del processo dello svolgimento della ragione. Esso ci è dato, ironicamente, come un commento al racconto biblico: ed è interessante anche come esempio della libera interpretazione data da Kant alle Sante Scritture. Io mi propongo qui, dice Kant, di tracciare una storia puramente congetturale delle origini della coltura: per fortuna abbiamo qui come guida sicura il racconto mosaico, la cui credibilità tuttavia riposa su tutt'altri criteri che quelli che valgono per la filosofia. La storia della coltura deve incominciare con l'uomo giunto già ad un relativo sviluppo delle sue capacità: ricercare come egli si sia elevato a questo stato dalla rozzezza animale è a noi ormai impossibile. Ma sebbene potesse già parlare pensare e provvedere ai suoi bisogni con una certa facilità, egli era guidato ancora solo dall'istinto (la voce di Dio) che gli indicava chiaramente di che cosa poteva nutrirsi, di che cosa no: e questo era uno stato di relativa beatitudine (animale). La voce della ragione lo tolse da questo stato. È una particolarità della ragione che essa si levi sopra l'istinto, desti curiosità e desiderii nuovi: la prima volta che l'uomo deviò dall'istinto, anche per un desiderio insignificante, egli entrò veramente in questa nuova vita: questa gli aprì gli occhi, gli scoprì un mondo infinito di possibilità, nel quale l'istinto non poteva oramai più guidarlo. Anche l'istinto della generazione soggiacque a questo destino: esso diventò un'impulso soggetto alla volontà ed ai suoi capricci: ma la ragione insegnò anche a rendere questo impulso più delicato e più umano con il riserbo e la rinunzia all'immediata sodisfazione bestiale. Di qui nacque il regno della bellezza e le forme ideali dell'amore: nacque anche il pudore, che fu una creazione della ragione. Con la ragione apparve anche la previsione del futuro e con essa le cure e il timore della morte, e il senso del dominio dell'uomo su tutte le altre creature. Così sorsero

nell'uomo ad un tempo la ragione e la coltura: che furono veramente un abbandono, senza speranza del paradiso, della vita dell'istinto: sebbene l'uomo torni spesso col desiderio a questo paradiso perduto, la via lo sospinge sempre più lontano, a riconquistare la pace e la felicità in un grado più alto di esistenza.

È inutile perciò chiederci se l'uomo abbia guadagnato o perduto con l'uscire dallo stato di natura: il destino suo non è la felicità, ma la conquista della ragione e della libertà: per quanto i primi passi che egli muove in questo senso possano essere funesti e dolorosi. La ragione infatti togliendo all'uomo la guida sicura dell'istinto, non per questo diventa pincipio esclusivo della sua condotta: che anzi da principio essa soggiace alle tendenze animali e dà origine al vizio. Moralmente perciò l'inizio della vita razionale e della coltura è una *caduta*: la storia della natura comincia col bene, ma la storia dell'uomo comincia col male. L'entrata dell'uomo nella civiltà è una corruzione della natura (Rousseau): ma una corruzione salutare per la quale soltanto l'uomo può diventare per un graduale e lento processo un essere morale e libero. Questo processo è la storia e suo strumento è lo *stato*, che è creazione della lotta e dell'egoismo, ma che rende possibile un certo stato di equilibrio e di pace, nel quale possono svolgersi tutte le più alte disposizioni dello spirito, e cioè la moralità e la libertà.

« Il mezzo di cui la natura si serve (dice Kant) per produrre lo sviluppo di tutte le sue disposizioni è l'antagonismo di esse nella società, in quanto questo antagonismo diventa la. causa d'un ordinamento sociale conforme a leggi ». (*Idea di una storia universale*, tesi IV).

L'uomo certamente porta in sè una certa inclinazione sociale: ma se l'uomo non avesse altr'inclinazione, ne sorgerebbe una vita come quella dei pastori di

Arcadia in cui tutti i talenti resterebbero in germe: gli uomini sarebbero forse felici, ma non sarebbero esseri razionali e liberi. Essi debbono conquistare a sè questa natura: e ciò non può avvenire che attraverso una serie di dolori e di fatiche senza fine. Alla prima si associa perciò un'altra tendenza: la tendenza ad isolarsi, ad individualizzarsi, a dominare: onde l'opposizione e la lotta con gli altri suoi simili. Da questa guerra senza fine ha origine appunto lo stato: che nella sua prima genesi non è un'istituto morale, ma una creazione dell'egoismo: sia dell'egoismo dei forti e dei violenti che per mezzo di esso impongono la loro volontà alla turba dei deboli; sia dell'egoismo di questa stessa moltitudine, la quale trova preferibile una servitù ordinata e pacifica allo stato selvaggio di guerra di tutti contro tutti.

È quindi lo stesso meccanismo naturale delle tendenze egoistiche che serve alla natura per raggiungere un fine superiore, il regno del diritto, col quale è resa possibile la pace con tutti i suoi benefizi. Anche la guerra serve a questo fine: sebbene essa (e più ancora che la guerra, la continua preparazione alla guerra) sia fonte all'umanità di infiniti mali, anch'essa ha servito ad imporre agli uomini ed ai popoli quel rispetto reciproco della loro libertà, dal quale solo è possibile la cooperazione e la cultura.

Questo carattre quasi salutare dell'ostilità degli uomini che, anche quando la necessità li ha raccolti in società, li mantiene sempre ancora ad una certa distanza, non è quindi solo un fatto, ma un istituto provvidenziale della natura, che ha la sua ragione nel duplice carattere dello stato ideale, secondo Kant, il quale non è soltanto unità, ma è anche autonomia dei singoli, libertà. Lo sviluppo di tutte le forme superiori della cultura è possibile solo in uno stato che sia uno, che abbia eliminato da sè tutte le opposizioni: ma che nello stesso

tempo permetta l'autonomia dei singoli e l'antagonismo, la concorrenza tra di loro.

L'uomo, così possiamo riassumere in breve, è originariamente dotato d'una tendenza ad associarsi in gruppo, e della tendenza egoistica a dominare, a subordinare il resto a sè: anche queste tendenze sono, originariamente nell'uomo, al servizio esclusivo del suo egoismo e dei suoi impulsi sensibili. Ma per un processo provvidenziale il conflitto tra le volontà individuali dà meccanicamente origine ad un'unità conciliante in sè (più o meno perfettamente) la libertà dei singoli: questa unità è lo stato, nel cui duplice carattere (unità, libertà) si esplica, in ciò che ha di salutare, l'azione delle due originarie tendenze egoistiche dell'uomo.

Lo stato non è quindi una creazione della volontà morale: certo esso serve ai fini morali ed è diretto, nella sua funzione, dall'esigenza suprema dell'unità morale; ma in sè, nel suo essere immediato, esso non è che la migliore unità possibile delle volontà umane egoistiche. Quest'unità certo esige che queste volontà siano *esteriormente* concordi fra loro: ma questa concordia esteriore non esclude affatto l'opposizione interiore. Anche un popolo di diavoli, dice Kant, potrebbe costituire uno stato: il problema si porrebbe per essi in questi termini: « dato una moltitudine di esseri razionali, che desiderano per la loro conservazione leggi generali, pur essendo ciascuno nel suo interno guidato solo dal più sconfinato egoismo, trovare un rapporto tale fra loro, che, sebbene nell'interno siano tutti ostili l'uno all'altro, tuttavia nell'azione esteriore diano luogo ad una azione concorde ». È l'egoimo stesso che, urtando con l'egoismo altrui, trova conveniente limitarsi reciprocamente in modo da stabilire un modus vivendi relativamente duraturo: questo equilibrio, che deve risultare da principii generali (leggi) è lo stato. — Nemmeno perciò è *un contratto originario* come fatto: l'origine

di fatto dello stato è nel conflitto irrazionale degli egoismi, non in un disegno razionale. Lo stato come contratto è anzi l'ideale e il criterio di ogni stato di fatto: giusta è la legge quando si può legittimamente presumere che in essa consentirebbero tutte le volontà razionali raccolte nello stato. Il processo storico ha il suo punto di partenza nelle forme più rozze di equilibrio sociale, create dall'egoismo e dalla violenza: e di qui tende per un'approssimazione indefinita verso quell'equilibrio razionale perfetto che ha appunto la sua espressione nella convenzione ideale del contratto sociale.

Questo è pertanto il fine immediato e il senso della storia (che è ancora natura) secondo Kant: la creazione d'un ordine sociale perfetto, il quale rende poi possibile alla sua volta la realizzazione di quei fini morali che costituiscono un regno tutto interiore, il quale trascende la natura. La storia non è che la lenta e faticosa conquista di quest'ordine attraverso il sorgere e il tramontare degli stati; nella sua realtà empirica essa risulta dalla semplice concatenazione meccanica delle volontà egoistiche umane; nell'interpretazione filosofica è un processo finale che ha in queste volontà egoistiche i suoi consapevoli strumenti. E quest'ordine sociale perfetto non ha nulla a vedere ancora con i fini culturali più alti, rispetto ai quali è soltanto mezzo; esso è semplicemente quell'ordine, quell'equilibrio delle volontà individuali, che è il più appropriato ad assicurare la loro cooperazione pacifica e perciò lo svolgimento delle attività umane più alte.

Il fine vero e proprio dello stato non è quindi la felicità — che è cosa del tutto individuale e da lasciare al criterio individuale. Lo stato assicura la felicità dei singoli assicurando a tutti il massimo della libertà: la quale poi permette a ciascuno di cercare la sua felicità per quella via che crede migliore, purchè

con ciò non offenda quella universale libertà che è conforme alla legge.

Se il governo emana leggi relative alla felicità e all'agiatezza, ciò è fatto solo in quanto esse sono mezzi per assicurarne lo stato giuridico o per contribuire a quella prosperità comune che deve essere una difesa contro i nemici esterni.

I fini veri e propri dello stato sono l'unità del tutto e la libertà dei singoli: ma poichè l'unità è posta generalmente fin dalle origini in forme violenti e dispotiche, il progresso dello stato è un passaggio a forme di unità più umane e compatibili con la libertà dei singoli: quindi un progresso verso la libertà. Ciò che caratterizza la filosofia politica di Kant è appunto questo senso vivo della libertà: che non è se non una conseguenza del suo alto concetto del valore e della dignità della personalità umana. Il valore della vita umana (anche rispetto ai fini più alti) è nella libertà. L'uomo che non è libero, non è più un uomo, ma uno strumento ed una proprietà d'altri, una cosa. Ben s'intende però che questa libertà, secondo Kant, è la libertà della personalità morale, non l'arbitrio individuale sconfinato: sebbene il diritto non abbia carattere morale e non miri che all'equilibrio delle volontà, questo equilibrio costituisce già — almeno esteriormente — un ordine morale, ha il suo fine ideale — ed il suo limite — nell'unità morale. Perciò la libertà verso cui esso tende è la libertà delle personalità morali — che solo può stabilire da sè, senza coercizioni, un accordo ed un equilibrio perfetto di tutte le volontà.

Ora, la personalità morale non può essere pensata senza un ordine morale collettivo: la libertà, come Kant la pensa, è inseparabile dalla volontà collettiva, dalla legge, ossia è la volontà secondo la legge (ideale).

Lo stato ideale è certamente quello in cui il singolo ha il massimo di libertà: ma in cui anche impera in

modo assoluto la legge: due esigenze del resto che, ben lungi dal contraddirsi, si richiamano. Perchè lo stato più libero è quello nel quale più assoluto è il rispetto della legge.

Certamente questo stato ideale non è che un limite, ed anche l'approssimazione a questo limite è opera estremamente lenta e difficile. L'uomo è un animale, dice Kant, che quando vive con altri esseri della sua specie, ha bisogno d'un padrone. Egli infatti è pronto a desiderare che vi sia una legge che limiti l'egoismo degli altri: ma come animale egoistico eccettua secretamente sè stesso e abusa, se può, della sua libertà in rapporto agli altri. Quindi, poichè tutti in questo sono pari, il rispetto della legge resta un desiderio platonico: di qui la necessità d'un padrone che imponga a tutti il proprio volere costringendoli ad obbedire ad una volontà universalmente valida, cioè ad una legge. Ma anche questo padrone è un uomo, il quale avrebbe alla sua volta bisogno di un altro padrone: sia che questo padrone sia un uomo solo od un gruppo, esso sarà tratto ad abusare della sua libertà e del suo potere.

La storia c'insegna quanto sia difficile l'indurre quelli che hanno in mano il potere a stabilire tra il proprio volere e il collettivo un rappoto giuridico: questo implica un grado di nobiltà e di grandezza morale (senza di cui qualunque costituzione non è che una menzogna) da una parte, un grado di maturità e di senso civile dall'altra, che sono condizioni non realizzabili se non difficilmente ed attraverso una lunga evoluzione. Ad ogni modo Kant traccia le linee generali e concrete di questo ideale — che è lo stato democratico liberale.

Esse possono venir riassunte in tre principi fondamentali: la libertà, l'uguaglianza e l'indipendenza dei cittadini.

La *libertà* riassume in sè l'essenza dello stato, la

cui legge cardinale è già così espressa nella *Critica della ragion pura* (ediz. Valent., pag. 330-331). «Una costituzione inspirata alla più grande libertà umana secondo leggi, le quali fanno sì che la libertà di ciascuno possa coesistere con quella degli altri (e non alla più grande felicità, la quale non sarà che una conseguenza) è quanto meno un'idea necessaria che non deve essere contenuta solo nel primo abbozzo della costituzione, ma deve essere posta a fondamento anche di tutte le leggi ».

Nessuno deve quindi avere il diritto di intromettersi in quella sfera della mia attività che mi appartiene, in quanto qualunque cosa io faccio entro i suoi limiti non reco violenza alla libertà degli altri. È già stato osservato che in concreto è difficile stabilire una sfera d'attività individuale che sia senza ripercussione sull'attività altrui: la società è un complesso di azioni e reazioni, in cui ogni punto esercita una maggiore o minore ripercussione sugli altri. La volontà altrui che io non debbo offendere non è del resto tanto la volontà individuale, quanto la volontà complessiva riassumente in sè la maggiore unità possibile di tutte le volontà singole: *nei suoi limiti legittimi* l'altrui volontà coincide con questa volontà complessiva. La legittimità della limitazione della mia volontà dipende perciò dalla legittimità di questa volontà complessiva.

Liberi sono perciò i cittadini quando la volontà collettiva è legittimamente espressa: il principio della libertà dice che nessuna volontà deve limitare l'attività individuale se non la legge. Kant distingue perciò due forme di regime: il regime repubblicano o patriottico e il regime dispotico. Dispotico è ogni regime in cui la autorità limitatrice è qualche cosa di personale, non è l'espressione legittima della volontà collettiva.

Anche se questo regime personale fosse un regime paterno, in cui l'autorità tratta i sudditi come figli minorenni, i quali non sapendo distinguere il bene dal ma-

le debbono aspettare dalla bontà e dalla grazia del principe il modo con cui debbono essere felici, esso è, secondo Kant, la forma più ingiuriosa e degradante di governo, indegna di uomini che sentono di essere capaci di diritto.

Patriottico o repubblicano è invece quel regime in cui nessuno può esercitare nello stato il suo volere privato, ma anche lo stesso principe è strumento della volontà collettiva legittimamente espressa: dove quindi ciascuno sente di essere soggetto del diritto e fattore di questa volontà collettiva, anche se questa debba costituire per lui un limite.

« È patriottica in altri termini quella concezione, per cui ognuno nello stato (non escluso il sovrano) considera il corpo comune come il grembo materno da cui egli ha tratto la vita o il paese come il suolo paterno in cui è nato e che egli pure deve tramandare qual pegno prezioso ai discendenti e lo considera così solo allo scopo di difenderne i diritti con le leggi della volontà generale, e non si ritiene per contro autorizzato a sottoporlo per proprio uso al suo incondizionato capriccio » (*Ueber den Gemeinspruch*: « *Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* », ediz. Vorl., pag. 88).

Il principio della libertà si riassume quindi in questo: *nello stato deve imperare soltanto la legge*.

Il principio dell'uguaglianza è così espresso: « ogni membro della collettività dove poter giungere in essa a quel grado a cui possono elevarlo il suo talento, la sua attività e la sua fortuna: e non possono gli altri sudditi per via di prerogative ereditarie ostacolarlo per opprimere con esse perpetuamente lui ed i suoi discendenti » (ib, p. 89-90).

Questo principio è chiaro ed è esplicabile per le circostanze storiche. Non altrettanto chiara e coerente è invece la deduzione e l'estensione che Kant ce ne ha

dato. Quanto alla deduzione, è abbastanza facile mostrare che il principio d'uguaglianza discende dal principio della libertà. Nessuno può limitare la volontà di un altro se non per via della legge: ma anche questo altro non può limitare quella del primo se non per la legge: vale a dire tutti i cittadini hanno azione gli uni contro gli altri solo in quanto la loro volontà coincida con la legge; in quanto (vale a dire) sono soggetti razionali: sul che non può esservi disparità dall'uno all'altro. Si capisce che essendo lo stato un organismo, i singoli debbono, dalle esigenze stesse della sua conservazione (cioè dalla volontà collettiva) essere posti in condizioni d'uguaglianza, ed ogni disuguaglianza ulteriore deve essere giustificata solo dalle esigenze collettive. Nessuno deve per esempio per la nascita essere predestinato ai gradi superiori dell'esercito o impedito di conseguirli (come avveniva sotto l'antico regime): ma è legittimo che la capacità e le altre doti operino una separazione ed assegnino un posto diverso. L'introduzione di un privilegio originario stabilirebbe una disuguaglianza originaria, non giustificata da alcuna proprietà od attività dell'individuo e perciò non giustificabile dalle esigenze collettive: essa verrebbe a porre in astratto due specie diverse di soggetti razionali e quindi l'impossibilità di un'unificazione razionale della loro volontà: cioè l'impossibilità della legge — che è condizione di libertà. Quindi nessuno può avere, in uno stato libero, privilegi di nascita, nè trasmetterli; nessuno ugualmente (osserva con ragione Kant) può rinunziare a questo diritto innato (la qualità di essere razionale) e rendersi schiavo, vale a dire per un atto del soggetto razionale negare sè stesso come soggetto razionale. Anche la schiavitù come istituzione è negata da questo principio: se lo schiavo è uomo, è partecipe del diritto del soggetto razionale e l'esclusione sua dal consorzio libero è negazione del diritto della ragione.

Fino a questo punto possiamo essere d'accordo con Kant. Non possiamo invece trovare giustificabile la limitazione che egli pone a questo principio (esplicabile del resto anch'essa con le condizioni del tempo). L'uguaglianza degli individui (egli dice) è invece conciliabile con la più grande disuguaglianza nelle doti fisiche o morali, quanto nella posizione economica ed in genere nel possesso di tutto ciò che è acquistabile e alienabile.

Quanto al primo punto si comprende: l'uguaglianza degli individui vale per essi come soggetti razionali; la disuguaglianza naturale è un fatto che l'uguaglianza di diritto non annulla, ma subordina al fatto della loro uguaglianza generica come soggetti razionali. Questa subordinazione implica che, qualunque siano le loro disuguaglianze, essi debbono sempre venir trattati come soggetti razionali e quindi anche la diversità di trattamento deve essere sempre giustificata da esigenze razionali, cioè dalle esigenze della volontà collettiva.

Ma il secondo punto è meno giustificabile. La diversità originaria delle condizioni economiche non è tale che possa venire annullata dall'individuo: essa appare una barriera che è quasi altrettanto insormontabile quanto quella della nascita, e che non è socialmente giustificabile. Anche Kant ha condiviso il preconcetto del liberalismo politico del suo tempo, che si è arrestato dinanzi all'esigenza di una riforma sociale economica, altrettanto indeclinabile quanto la riforma politica.

Il terzo principio dell'*indipendenza* esige che ogni membro del corpo sociale sia partecipe del potere legislativo. Soltanto a questa condizione infatti può dirsi libero: perchè allora la legge di cui subisce l'imperio è anche opera sua: e ciò anche nel caso in cui egli vi sia contrario e debba sottomettersi ad essa come alla volontà collettiva predominante. Laddove se egli re-

sta estraneo alla costituzione della legge, essa è per lui una volontà estranea, un'imposizione illegittima, una violenza, non un diritto. La sola condizione è che il singolo sia un soggetto razionale: per la partecipazione alla costituzione della volontà collettiva non si richiede altro.

Questa partecipazione non è un particolare inerente all'organizzazione dello stato e perciò dipendente dalle doti personali: questa medesima organizzazione presuppone già quella volontà collettiva che pertanto deve risultare dalla uguale partecipazione di tutti i singoli: l'esclusione creerebbe una disparità una dualità ingiustificata e contraddittoria. La sola esclusione possibile riguarda coloro che non possono venire considerati come soggetti razionali: i bambini, i mentecatti, quelli che un regolare giudizio dichiarasse decaduti dai diritti civili.

Ma non è giustificabile la distinzione che Kant introduce fra cittadini veri e proprii aventi diritto di voto e i protetti dallo stato, una specie di cittadini di seconda classe, tenuti all'osservanza delle leggi e da esse protetti, ma non partecipanti alla legislazione. Tra questi Kant annovera le donne: esclusione ingiusta, alla quale la legislazione più civile ha riparato. Ed annovera i sudditi economicamente non indipendenti, gli addetti ad opere servili: con la quale cosa egli non fa che dimostrare l'ingiustizia d'una costituzione sociale che ammette una dipendenza economica *servile*.

La condizione essenziale d'una costituzione civile è pertanto questa: che i singoli, in quanto soggetti razionali, non abbiano altra limitazione della loro volontà se non da parte della legge (libertà), siano tutti di fronte alla legge in condizione di originaria eguaglianza (uguaglianza), e partecipino tutti alla costituzione della legge (indipendenza).

Ora come, per quale processo deve aver luogo que-

sta costituzione della legge sul fondamento delle volontà dei singoli?

Genericamente Kant inclina al sistema rappresentativo: al diritto della maggioranza: l'ideale suo è quello di un governo rappresentativo democratico: la sorgente del diritto è la volontà di tutti, non certo nel senso dell'addizione delle volontà egoistiche ed impulsive, ma nel senso dell'unità razionale delle volontà dei singoli. Si comprende perciò il suo entusiasmo per la rivoluzione francese (che del resto nella Germania di allora era almeno in principio, abbastanza diffuso): che egli conservò sempre pur non approvando gli eccessi del terrore: e che non dubitò di esprimere in pubblico anche più tardi quando il pensare così attirava il nome pericoloso di « giacobino » e fioriva intorno a lui, fra i suoi stessi colleghi, lo spionaggio politico. Il paese al quale andavano le sue simpatie era l'Inghilterra, nella quale vedeva realizzata la vera costituzione d'un popolo civile. Però non dobbiamo credere con questo che Kant fosse un fautore del sistema parlamentare. Egli vedeva benissimo come la corruzione parlamentare rendesse possibile, anche in Inghilterra, sotto forme liberali, un governo in realtà assoluto: ciò che spiegava la sua politica predatrice ed immorale nel rapporto con le colonie.

Il problema del governo rappresentativo è questo: come far sì che la volontà dei singoli si esprima, in ciò che ha di veramente universale e perciò d'ideale, nella sua rappresentanza?

Il sistema parlamentare, — della nomina diretta per suffragio universale a base di maggioranza — non è che uno dei sistemi, e forse il più rozzo: quindi la condanna del sistema parlamentare non implica per nulla la condanna del liberalismo democratico. Ad ogni modo Kant non si è espresso ulteriormente su questo pro-

blema: che del resto, più che i filosofi, deve interessare gli uomini di stato ed i politici.

L'essenziale, secondo Kant, non è la forma esteriore del governo, ma lo sprito. Se il sistema rappresentativo è la sola forma di governo civile, ciò è perchè in esso il potere legislativo è separato dall'esecutivo: e cioè mentre il potere legislativo è posto nella totalità dei cittadini, la costituzione della legge ha luogo mediante un processo di progressiva epurazione ed unificazione: nel potere esecutivo stabilito dalla legge per la sua esecuzione la volontà caotica e violenta del grande numero si idealizza, attua la sua unità razionale, diventa la vera volontà collettiva. Perciò Kant dice che un governo è tanto più perfetto quanto minore è il numero di quelli che hanno il dominio e quanto maggiore è il numero di quelli che vi sono rappresentati: e considera il governo diretto del popolo come un despotismo contrario alla libertà.

Anche un monarca assoluto può governare repubblicanamente: quando governa il popolo secondo quei principii che un popolo con matura ragione s'imporrebbe, anche se non è stato intorno ad essi interrogato (*Streit d. Fakultaeten*, ediz. Vorl., pag. 138).

Il criterio più sicuro di questo carattere democratico e liberale dell'attività del governo Kant lo vede nella pubblicità dei suoi atti: il giusto è ciò che è *pubblicamente palesabile.*

Una massima che non si può pubblicamente confessare perchè contro di essa si solleverebbe un'opposizione generale, non può derivare da altro che dall'ingiustizia.

Un altro carattere dello stato civile è il suo rispetto della libertà di pensiero e di giudizio. I singoli non sono ancora soggetti razionali, capaci di un giudizio e d'una volontà autonoma: la maggior parte vive in uno stato di tutela, di minorità spirituale che rende possi-

bile il suo asservimento alla minoranza dei più abili e dei più forti. L'interesse ideale dello stato coincide qui con l'interesse della ragione: la libera ricerca, la libera discussione sono i soli mezzi coi quali è possibile illuminare la coscienza pubblica, svolgere in essa la ragione dormiente, trasformare i sudditi in cittadini liberi e consci dei loro doveri. Questa libertà ha inoltre un altro salutare effetto: quello d'illuminare il governo stesso. Poichè vi è poca probabilità che i re filosofeggino o i filosofi diventino re (ciò che non è nemmeno da desiderarsi perchè possedere la forza turba il libero giudizio della ragione), il meno che si possa desiderare è che i filosofi possano nello stesso parlare liberamente e far sentire in mezzo al conflitto delle passioni e degli interessi, la voce disinteressata della ragione.

Un'ultima questione ci resta da esaminare: quella del diritto alla ribellione: — Noi abbiamo visto che lo stato ideale è quello in cui l'azione del governo coincide con la volontà razionale collettiva. Ma se non coincide, anzi va contro ad essa, che cosa deve fare il singolo? In altre parole, nel caso di un governo tirannico, è lecita la ribellione o doverosa l'ubbidienza?

Secondo Kant se il governo è legale ed agisce legalmente, il cittadino deve ubbidire. La resistenza violenta del suddito sarebbe non soltanto la negazione del governo tirannico, ma la negazione di ogni ordine civile: perchè un diritto è possibile solo nel seno di quest'ordine: negato l'ordine esistente, in virtù di che cosa potrebbe essere ancora affermato un diritto, il diritto di resistenza? Kant su questo punto è reciso: non vi è diritto alla ribellione. Questo preteso diritto è un'intrusione del principio della felicità: lo stato non ha per oggetto la felicità del popolo, ma lo stabilimento di un ordine giuridico: fuori del quale non si può parlare di diritto.

Come dunque ammettere in una costituzione un diritto che non potrebbe essere fatto valere se non con la forza, annullando ogni vincolo giuridico? Perchè non vi può essere un potere superiore al principe e al popolo che in caso di conflitto possa decidere giuridicamente da qual parte sta il diritto: e d'altra parte nessuno può essere giudice in causa propria.

Questo non vuol però dire che Kant sia d'accordo con Hobbes, secondo il quale il capo dello stato non è a nulla obbligato verso il cittadino e non può mai commettere ingiustizia verso di lui. L'individuo ha i suoi inalienabili diritti, che in fondo si riducono ad essere e valere nello stato come soggetto razionale, ed è in grado di giudicare della giustizia o dell'ingiustizia delle decisioni dell'autorità: soltanto non deve arrogarsi il diritto di resistere ad esse con la forza.

Ma nello stato bene ordinato egli deve avere il diritto di manifestare liberamente le sue opinioni su ciò che nelle disposizioni dell'autorità gli sembri ingiusto riguardo alla collettività. Perchè ammettere che il principe non possa sbagliare sarebbe come rappresentarlo quale un essere celeste e dotato d'una ispirazione sovrumana. Perciò la libertà di stampa nei limiti dell'ossequio alla costituzione è il vero palladio dei diritti del popolo. Negare questa libertà è un impedire al governo stesso di essere informato dei suoi errori e di essere guidato dal consenso dell'opinione pubblica. Perchè questa, quando sia liberamente e sinceramente espressa, è il principio su cui deve orientarsi il legislatore: « quello che un popolo non può deliberare su sè medesimo, non può nemmeno il legislatore deliberarlo sul popolo ». Che se il principe non ascolta questa voce della volontà collettiva o le impedisce di manifestarsi, che cosa accade? Accade che allora per fatto stesso del principe, è distrutta l'essenza stessa dello stato: il conflitto si riduce a un conflitto di forza e lo stato stesso si

rende malsicuro: perchè se non c'è qualche cosa che per mezzo della ragione meriti il rispetto difficilmente la pura forza riesce a tenere in freno le volontà degli uomini. E se nel popolo si costituisce una volontà unica collettiva, lo stato non è più dalla parte del principe; la rivoluzione non è più una rivoluzione, ma un giusto giudizio.

Ma il problema dello stabilimento d'una costituzione civile perfetta in un popolo non può essere risolto indipendentemente da un altro problema: da quello di regolare giuridicamente i suoi rapporti con gli altri popoli. Questo è stato, come è noto, l'ideale a cui Kant ha dedicato gli ultimi suoi pensieri, specialmente nel saggio « *Sulla pace perpetua* » (1795).

Diciamo subito che non si tratta qui di un sogno sentimentale. Chi accusa Kant di sentimentalismo, non lo conosce: nessuno più di lui conosceva la vera natura degli uomini e sapeva vedere con occhio realistico e con sano pessimismo la società e la storia.

Egli vedeva bene che cosa erano i capi degli stati, non mai sazi di guerre, che dichiaravano una guerra a cuor leggero come fosse una partita di piacere, invece di considerare con profonda umiltà il peso terribile del loro alto ufficio, come avrebbero dovuto fare se avessero avuto un poco d'intelligenza: vedeva la grave e solenne superficialità degli uomini di stato col loro gesuitico opportunismo; vedeva le miserie materiali e morali dei popoli e dichiarava egli stesso (*Lose Blaetter*, pag. 584) le esortazioni morali ai principi ed ai popoli come la cosa più inutile di questo mondo. Egli sapeva che l'dea d'una pace universale intesa come una realtà del domani è un sogno inutile: e non sperava nemmeno per questo nella generosità degli uomini. Egli vede in essa soltanto il lontano ideale al quale poco per volta il meccanismo storico dell'egoismo umano ci avvicina: quindi un compito, un indirizzo, non

uno stato che dobbiamo e possiamo realizzare subito. E che egli non fantasticasse chimerici progetti, lo dimostra anche il progetto da lui messo innanzi nella *Dottrina del diritto* (1797) d'un congresso permanente degli stati all'Aia, per derimere le questioni tra gli stati. (*Rechtslehre*, § 61). Egli era una natura realistica tanto quanto il più abile dei politici: ma era anche un filosofo idealista e perciò vedeva più profondamente e più lontano che qualunque uomo politico.

Se gli uomini hanno assicurato l'uno di fronte all'altro la libertà e i propri beni nello stato, gli stati sono ancora fra di loro in quello stato di barbarie che antecede il diritto. Perciò è costante in essi l'aspirazione a soggiogarsi ed a sminuirsi: onde gli armamenti difensivi che rendono la pace altrettanto rovinosa quanto la guerra. Ora qui si presenta una questione. Dobbiamo credere che tutte queste azioni e reazioni caotiche degli stati non abbiano in sè nulla di ragionevole e le cose debbono sempre restare come sono state? In modo che perciò o i loro conflitti debbono condurci accidentalmente (come gli atomi d'Epicucro) ad un qualche ordine stabile, o possano anche condurre l'umanità a distruggere nuovamente, in un abisso di mali, tutta l'opera della coltura? Oppure dobbiamo credere che la natura segua qui un corso regolare, miri a dei fini, sebbene l'uomo per sè non sappia di cooperarvi?

Ammettere il caso, sarebbe come ammettere una finalità nei particolari e un'assenza di fini nell'insieme. Se vi è una finalità inconscia nella costituzione dello stato, vi è anche una finalità nella storia e nei rapporti degli stati: gli stessi mali che all'umanità derivano dalla libertà barbarica degli stati, dovranno costringerla a cercare una legge che appoggiata alla forza di un potere collettivo, costituisca un ordine e un diritto cosmopolitico in cui la sicurezza dei popoli sia pubblicamente garantita. Anche qui la natura si serve della

discordia degli uomini, delle guerre e delle miserie che ne derivano per conciliare l'inevitabile antagonismo degli uomini con la pace e l'unità; per svolgere tutte le energie e le particolarità dei singoli popoli e nello stesso tempo condurli attraverso sistemazioni instabili ed imperfette verso una grande federazione di popoli, nella quale si esprima per mezzo di leggi, la volontà collettiva dell'umanità. Perchè una pace durevole ottenuta per mezzo del cosidetto equilibrio delle forze è semplicemente una chimera, come quella casa di cui parla Swift, che era costruita secondo le leggi dell'iquilibrio con tanta perfezione che bastò vi si posasse un passero perchè rovinasse.

Certo a questo i popoli non saranno condotti dalla buona volontà, ma dall'egoismo e dalla necessità. Mai vorranno gli stati accettare sinceramente l'idea d'una confederazione universale alle cui leggi debbano ubbidire: ma a questo li porterà la miseria crescente derivante dalle continue guerre. Infatti la crescente coltura degli stati con il crescere dei bisogni, delle raffinatezze della vita, dei rapporti internazionali derivanti dalle esigenze dell'industria e del commercio, rendon sempre più difficili i rapporti fra i popoli: e gli eserciti stabili, disciplinati e muniti di tutti gli istrumenti guerreschi più perfezionati, sono essi stessi il più potente incentivo alla guerra. Ma le guerre creeranno una miseria economica sempre maggiore e nessuna pace durerà tanto a lungo da poter restaurare le perdite della guerra: e il ritrovato del debito pubblico è un mezzo ausiliario ingegnoso, ma che finisce per distruggere sè stesso. Sì che la miseria dei popoli finirà per fare quello che avrebbe dovuto fare la volontà buona: cioè togliere la facoltà di far la guerra ai principi, i quali la fanno a spesa del popolo e riserbare a sè la facoltà di decidere se una guerra sia o non sia necessaria. E per quanto grave possa sembrare agli stati il rinunziare al-

la propria libertà sconfinata, quando essi vedranno il proprio vero vantaggio e potranno decidere liberamente intorno al proprio destino, anch'essi faranno ciò che altrettanto malvolontieri ha fatto l'uomo selvaggio: cioè rinunzieranno alla propria libertà selvaggia e cercheranno quiete e sicurezza in una costituzione internazionale retta da leggi.

Così proprio l'antagonismo delle inclinazioni che hanno per fine il male, procura alla ragione un libero gioco, per mezzo del quale essa le soggioga tutte e fa trionfare, in luogo del male che distrugge sè stesso, il bene, che, una volta prodotto, si mantiene da sè medesimo nell'avvenire.

Questa subordinazione dello stato ad una legislazione internazionale, è una condizione del suo progresso civile e morale. « Fin tanto che gli stati impiegano tutte le loro energie in vane e violente mire d'ingrandimento, ostacolando così incessantemente i lenti sforzi diretti all'interiore educazione della coscienza dei propri cittadini, negando in ciò ad essi ogni aiuto, non è da aspettarsi alcuna vera coltura morale: perchè a ciò occorre un lungo lavoro, nell'interno dei singoli stati, diretto alla formazione dei cittadini. Ogni prosperità che non sia fondata su d'una volontà morale buona, non è che pura apparenza e splendida miseria. Ed in questo stato rimarrà certo la specie umana finchè non si sarà adoperata per uscire, nel modo che abbiamo detto, dalla caotica condizione dei suoi rapporti internazionali » (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlischer Absischt*», ediz. Vorl., pag. 15).

D'altra parte non si può sperare un reale avvicinamento all'ideale della pace universale, se non quando gli stati avranno una vera costituzione civile, in cui la legge sia la vera espressione della volontà collettiva.

« La costituzione repubblicana oltre la purezza della sua origine, essendo essa derivata dalla limpida fon-

te del concetto del diritto, offre anche la prospettiva dell'effetto desiderato, cioè la pace perpetua: e ciò per questa ragione. Se, come in questa costituzione non può essere altrimenti, si richiede l'adesione dei cittadini per decidere se una guerra debba o non debba farsi, non c'è niente di più naturale che essi riflettano bene, prima d'intraprendere un giuoco così pericoloso, perchè essi dovranno assumere sopra di sè tutte le calamità della guerra (il camombattere personalmente, il pagare del proprio le spese, ripararne penosamente le rovine, e da ultimo per colmo di sciagura, addossarsi il peso dei debiti sempre nuovi per le nuove future guerre): mentre in uno stato dove il suddito non è cittadino il decidere d'una guerra è la cosa più semplice di questo mondo, perchè il sovrano non è membro dello stato, ma ne è il proprietario e per via della guerra non perde nulla dei suoi banchetti, delle sue caccie, dei suoi castelli, delle sue feste: può quindi dichiararla per futili motivi come una partita di piacere, lasciando poi ai diplomatici, sempre pronti a ciò, di trovarne una giustificazione per salvare le apparenze » (*Per la pace perpetua*, ediz. Vorl., pag. 127-128).

La costituzione civile dello stato e la sua subordinazione ad una federazione internazionale, sono quindi ideali che si richiamano a vicenda: anche da questo è facile vedere che noi ne siamo ancora ben lontani. Ma questo non importa: l'essenziale è che noi riconosciamo in essi, non delle utopie, ma degli ideali, realizzati e realizzabili anche in minima parte, ma che in ogni modo possiamo porre dinanzi a noi come un compito ed un fine verso il quale dobbiamo tendere fin d'ora ed indirizzare i nostri sforzi.

L'ideale di questa costituzione dell'umanità sarebbe uno stato di nazioni che abbracciasse tutti i popoli della terra; ma che lasciasse ad ogni popolo le sue particolarità e la sua libertà e non pretendesse di ri-

durre tutta la terra sotto un giogo unico. In questo caso è sempre meglio lo stato di guerra che la fusione degli stati in una monarchia universale: perchè « di mano in mano che il dominio si estende, le leggi perdono sempre più di forza e un dispotismo senz'anima, dopo aver spento i germi del bene, finisce per degenerare in anarchia ». Tuttavia anche Kant riconosce che questo ideale è ancora troppo remoto: più vicino e più pratico può essere l'ideale di una federazione universale, di una lega della pace, avente di mira, non l'acquisto di potenza, ma semplicemente la conservazione della libertà e della sicurezza dei singoli stati confederati.

Questa confederazione (che è come il surrogato, la preparazione dello stato universale) non è qualche cosa di inattuabile: basterebbe che un popolo potente e costituito repubblicanamente formasse un primo nucleo centrale per l'unione con altri stati: l'interesse, lo spirito commerciale, il senso stesso del diritto estenderebbero a poco a poco questa aggregazione iniziale a tutti i popoli civili. E dove non venisse la libera adesione, soccorrerebbe poi la forza: perchè, come il singolo nello stato, così ogni singolo stato può pretendere, per la sua sicurezza, che gli altri stati entrino con esso in una società giuridica, nella quale sia ad ognuno assicurato il suo diritto.

La storia non ha confermato, almeno per il secolo immediatamente seguente, le speranze di Kant e la storia recente vi è meno favorevole ancora. Ma il valore dell'ideale è indipendente da questa attuazione immediata. Sia esso per attuarsi o non in questa nostra nostra civiltà occidentale, ogni diritta coscienza sarà con Kant nel considerare la guerra come una piaga orribile dell'umanità, che ha la sua origine nelle cupidigie e nell'egoismo dei potenti.

La guerra è in realtà ancora una barbarie della quale l'umanità dovrebbe vergognarsi, non gloriarsi. Un

popolo non dovrebbe, a guerra finita, soltanto festeggiare la pace, ma anche stabilire un giorno di penitenza per domandare al cielo in nome dello stato grazia per il grave peccato di aver fatto la guerra. E nessuno dovrebbe ardire durante la guerra, di alzare al Padre di tutti gli uomini inni di ringraziamento per la vittoria dimostrando così, non solo insensibilità per la barbara violenza, ma anche gioia per aver distrutto la vita e la felicità di tanti uomini. (*Per la pace perpetua*, ediz. Vorl., pag. 135 nota). In questo, come in tanti altri punti, la cosidetta umanità civile è ancora in pieno stato di barbarie.

Il concetto kantiano dello stato e delle sue finalità ultime ci offre anche il modo di risolvere una questione agitata al suo tempo e che anche oggi non è senza interesse: la questione del rapporto fra la politica e la morale. Lo stato, abbiamo veduto, non è un istituto morale; ma ha la sua ragion d'essere nella vita morale e tende ad un ordinamento esteriore che risponde perfettamente alle esigenze della vita morale: ad esso manca soltanto quell'interiorità che è l'esigenza della vita morale. Ma ciò non toglie che questa è per il suo svolgimento la legge finale e il criterio di valore: quindi essa dà alle attività sue la norma suprema. Certo se si considera la realtà dei fatti politici, non si scorge in essi alcuna traccia di volontà morali: sono conflitti di passioni e di interessi. Perciò il politico puro proclama la vanità d'ogni principio morale nella politica: che deve essere unicamente fondata sulla conoscenza degli uomini e sull'accortezza. Ora questo è unicamente un effetto della loro cecità di uomini puramente pratici che credono di far consistere la suprema saggezza solo nel mirare al vantaggio immediato di sè e del proprio partito e si fondano unicamente sul meccanismo delle passioni e degli interessi umani, deridendo ogni visione e concezione superiore. Ma di costoro può ben

dirsi che vedono gli alberi e non la foresta: conoscono gli uomini e non conoscono l'uomo: per il che si esige un punto di vista ben più elevato.

Questa politica non è mai salutare ai popoli; ed anche individualmente, quando è sfortunata, non è che un capolavoro dell'egoismo. Certo essi hanno ragione di deridere chi voglia trattare la politica da un puro punto di vista morale: ma se la vita collettiva è un intreccio di azioni e reazioni egoistiche aventi una finalità morale (nell'intenzione della natura), non è difficile vedere che una conciliazione tra questi due punti di vista è possibile. Nel campo della politica non è lecito certamente procedere con l'ingenuità delle anime semplici: ma è vana presunzione anche di potere in essa con la semplice accortezza abbracciare e prevenire tutto il meccanismo delle cause naturali. Quest'accortezza può servire caso per caso: ma l'insieme deve essere considerato sotto un altro aspetto: e questa considerazione deve anche guidare l'accortezza nel suo caso per caso.

Giove, il Dio della forza, è soggetto anch'esso al fato: la coscienza chiaramente ci insegna che la vita umana è tutta indirizzata verso alti fini che trascendono il meccanismo delle azioni naturali.

Tutta l'azione del politico deve essere pertanto guidata dall'accorgimento che dà la conoscenza realistica degli uomini: ma deve essere inspirata nel suo insieme da una visione idealistica fondata sul concetto del dovere. Quindi il politico vero avrà di mira anche ciò che il volgare non vede, una riforma dello stato nel senso morale: ma la realizzerà solo nella misura che le condizioni reali lo permettono, perchè ogni riforma precipitata ha per solo risultato l'anarchia. Preparerà lo spirito prima che le forme esteriori, terrà nel debito conto le esigenze della conservazione dello stato: ma dirigerà costantemente ogni suo sforzo nel senso che

i principii di libertà e di giustizia richiedono. Sopratutto eviterà tutto ciò che va contro essi direttamente: perchè tutto ciò che è in sè ingiusto, non solo non è giustificato dal fine (che è il fine morale), ma anzi va direttamente contro questo fine.

Un'applicazione di questo principio sono le considerazioni che Kant svolge relativamente al *jus bellicum*. Nessun stato in guera con un altro deve permettere atti di ostilità tali da rendere impossibile la reciproca fiducia nella pace futura: la guerra, in breve, deve essere una specie di duello leale e non deve trasformarsi in una guerra di sterminio. È vero che due stati belligeranti sono nello stato di natura e perciò non si può dire che l'uno o l'altro sia un nemico ingiusto, perchè solo il successo, nello stato di natura, decide da che parte sia il diritto. Perciò è vano, da un punto di vista obbiettivo, proclamare la giustizia della propria causa: nella guerra non vi è giustizia. Ma anche la guerra deve essere indirizzata verso la giustizia: cioè non deve rendere impossibile lo stabilimento dei vincoli giuridici e con esso la giustizia: perciò non dev'essere condotta con mezzi abbietti e sleali, i quali perpetuerebbero lo stato di guerra anche dopo la conclusione della pace.

Si aggiunga ancora che l'uso di questi mezzi crea poi condizioni morali le quali si estendono anche dopo la guerra: l'uso delle spie, per esempio, abitua alla mancanza del senso d'onore e così rende possibile poi il fiorire dello spionaggio anche nel seno della pacifica convivenza civile.

Capitolo XXIX.

IL PROGRESSO.

Il processo storico universale s'identifica così per Kant con il processo della costituzione dello stato civile, ossia del passaggio dallo stato di natura (lo stato di barbarie) allo stato d'organizzazione giuridica di tutta l'umanità: stato puramente ideale, dal quale l'umanità presente è ancora ben lontana. Dal punto di vista teoretico puro questo processo è una pura consecuzione meccanica: ma ad una più profonda considerazione esso si risolve in un processo teleologico, in un tendere (per lo più inconsapevole) dell'umanità verso questo fine, come verso la condizione della sua vita morale. Sotto questo secondo aspetto è risolta quindi per Kant la questione che ogni spirito angosciosamente si pone in occasione di ogni visione filosofica della storia: vi è realmente un progresso?

Kant ha specialmente trattato di questo problema in due punti: nel terzo capitolo della sua operetta « *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non è applicabile nella pratica* » (1793); e nella seconda sezione della sua « *Disputa delle facoltà* » (1798). E nella soluzione che egli ne ha dato confluiscono visibilmente due tendenze. In primo luogo deve sempre

essere tenuto fermo il punto di vista trascendentale: la visione del progresso storico come di ogni processo è finale, è una visione subbiettiva che non può pretendere ad alcun valore teoretico.

Ma accanto a questi si fa sentire vivamente in Kant un secondo motivo, nel quale si riflettono vivamente gli ideali e le aspirazioni del suo tempo: la fede viva, ardente, entusiastica nel progresso civile dell'umanità. Come si conciliano questi due punti di vista? Non si può negare che in Kant il secondo tende spesso a prevalere: ma chi analizzi nei suoi particolari il concetto che egli ci dà del progresso vede facilmente che egli lo subordina sempre al primo e fondamentale punto di vista della sua filosofia.

Egli respinge prima di tutto la teoria che nega, anche empiricamente, l'esistenza di un progresso qualsiasi: che nega quindi con esso anche ogni parvenza di un ordine esteriore delle cose umane, indirizzato verso il progresso morale. Contro Mendelssohn si rivolge Kant, a questo riguardo in un passo eloquente dell'operetta «*Sul detto comune*, ecc.). Noi vediamo, dice Mendelssohn, che il genere umano nel suo insieme compie delle piccole oscillazioni: e non fa mai alcuni passi in avanti senza tornare ben presto indietro al punto di prima. L'uomo avanza: ma l'umanità ha dei continui alti e bassi entro confini fissi: riguardata nell'insieme mantiene all'incirca in tutte le età il medesimo grado di moralità, la stessa quantità di religione e di irreligione, di virtù e di vizio, di felicità e di miseria. Ciò che accade è sempre accaduto: Mendelssohn ricorda qui la filosofia scetticamente rassegnata dell'Ecclesiaste. Kant si volge quasi sdegnato contro questa opinione. Egli riconosce che il problema non può essere deciso con una constatazione empirica: se anche fino adesso l'umanità è andata di male in peggio, si può dire che essa non sia vicina al punto critico in cui il bene

riprenda il sopravvento? E se è veramente progredita, si può predire con certezza che questo progresso debba continuare? Se l'uomo fosse una natura buona, sebbene limitata, si potrebbe predire con certezza il progresso verso il bene: ma in lui si combattono due principii e noi non possiamo predire quale sarà il risultato.

Ma l'argomento inoppugnabile della realtà del progresso sta, secondo Kant, nella nostra volontà morale, nel dovere che noi abbiamo di lavorare per il miglioramento morale dell'umanità. Qualunque ipotesi sul progresso non è che un'ipotesi: ma il dovere è una certezza della ragione, che non avrebbe senso senza la presupposizione della realtà del progresso. E ciò tanto è vero, dice Kant, che anche Mendelssohn non si sarebbe adoperato con tanto zelo per l'elevazione della nazione ebraica se non avesse sperato che sarebbero venuti dopo di lui altri che avrebbero continuato l'opera sua.

Questa esigenza morale è posta anche in luce dal consenso morale disinteressato con cui la coscienza pubblica accoglie i grandi rivolgimenti storici, in quanto essi sono o sembrano essere un progresso dell'umanità verso il suo fine ideale. Questo è applicato da Kant sopratutto all'evento che aveva scosso così profondamente le coscienze dell'età sua, alla rivoluzione francese. « La rivoluzione di un popolo intelligente che noi abbiamo veduto svolgersi dinanzi a noi, poteva riuscire o naufragare (Kant scriveva nel 1798): potrà essere riempita con miserie e crudeltà tali che un uomo di retto pensare, se anche potesse sperare di compierla felicemente una seconda volta non si deciderebbe forse mai a tentarne la prova a così grave prezzo; questa rivoluzione, dico, trova tuttavia nell'animo di tutti gli spettatori tale una partecipazione che confina con l'entusiasmo, anche quando la manifestazione di questo entusiasmo può essere pericolosa, e mostra così di avere per fondamen-

to la disposizione morale che è in fondo all'anima di tutti gli uomini ».

Però questo progresso è pur sempre il risultato delle azioni e reazioni meccaniche delle volontà egoistiche. Anche il progresso avvenire non dobbiamo attendercelo dai nostri sforzi, quanto piuttosto dall'azione naturale delle forse sociali che costringono l'umanità ad entrare in una via sulla quale essa non si metterebbe da sè tanto facilmente. Gli uomini possono rivolgere le loro idee al progresso dell'umanità con i loro sforzi personali; esso è qualche cosa di troppo vasto per essi: ciò che dirige i loro sforzi uniti in un senso è la necessità d'una volontà superiore all'umana.

Di più Kant non pone il progresso come un progresso morale, ma come un progresso civile, esteriore. Il risultato del progresso del genere umano non deve essere posto in una quantità sempre maggiore della moralità come disposizione interiore, bensì in aumento della legalità delle azioni, siano poi i loro moventi interiori quelli che si vuole. Poco per volta la violenza dei potenti cederà sempre più di fronte al rispetto delle leggi. Vi sarà più beneficenza, minore litigiosità, maggiore lealtà sia per senso d'onore, sia per il ben inteso interesse: e questo si estenderà anche al rapporto dei popoli fra di loro, senza che con ciò la moralità intrinseca venga menomamente migliorata: per il che si richiederebbe un atto soprannaturale, una specie di nuova creazione.

Questa singolare teoria del progresso merita di essere chiarita ed approfondita. Senza dubbio Kant non può essere confuso con quelli che pongono la realtà assoluta di un progresso indefinito: questo è una specie di naturalismo storico che contrasta recisamente con i principii della filosofia critica. Egli si unisce con l'illuminismo nella fede entusiastica al progresso dell'umanità e sopratutto nel profondo senso del dovere d'ogni

uomo di collaborare a questo progresso: ma la particolarità della sua teoria del progresso si rivela e nella giustificazione che egli ne dà e nelle limitazioni con cui lo concepisce. Quindi non vi è un progresso esteriore assoluto: come per Spinoza, così anche per Kant, ciò che è storico non è metafisico.

D'altra parte egli riconosce al concetto di progresso un valore assoluto nel senso che esso è inseparabile dal principio della moralità; è la nostra coscienza morale, non l'osservazione, che non ci permette di considerare la realtà storica come un meccanismo senza senso e senza indirizzo. Come si conciliano queste due esigenze?

Bisogna che noi risaliamo per questo al concetto della finalità ed al senso che esso ha in Kant. Noi abbiamo veduto che l'interpretazione finale delle cose è come una visione filosofica più profonda che si sovrappone alla concezione meccanica, scientifica, senza annullarla. Perciò dal punto di vista della storia non vi è progresso; o almeno ciò che noi interpretiamo filosoficamente come un processo finale, progressivo è, dal punto di vista empirico, una semplice consecuzione meccanica. Qui la contraddizione apparente è facile a dissiparsi.

Ma anche la visione finale della storia (e della natura) non è in Kant che una visione soggettiva la quale traduce per noi, e per le nostre esigenze pratiche supreme, quella realtà metafisica la quale è a noi in sè stessa inaccessibile. Ciò che è in questa un ordine eterno, si traduce per noi in una successione finale: ciò che fluisce eternamente in un presente immobile dell'eterna realtà appare a noi come una costruzione successiva d'una intelligenza divina che è a fondamento delle cose: quindi si capisce che di una realtà assoluta del progresso non si può parlare, sebbene a base di questa nostra concezione stia una realtà assoluta. La

nostra costruzione teleologica della storia è, come la nostra costruzione del mondo in genere, qualche cosa di soggettivo nel senso che, pur essendo per noi uomini, la più alta traduzione possibile della realtà assoluta, è pur sempre una traduzione umana, dalla quale non possiamo eliminare elementi che noi pure comprendiamo che non possono appartenervi (per esempio il tempo): traduzione che ha per noi essenzialmente un valore pratico, come condizione dello svolgimento della vita morale. Noi possiamo comprendere allora perchè Kant non si fondi, per l'affermazione del progresso, sull'osservazione storica; questa non ci farebbe uscire dall'elemento empirico.

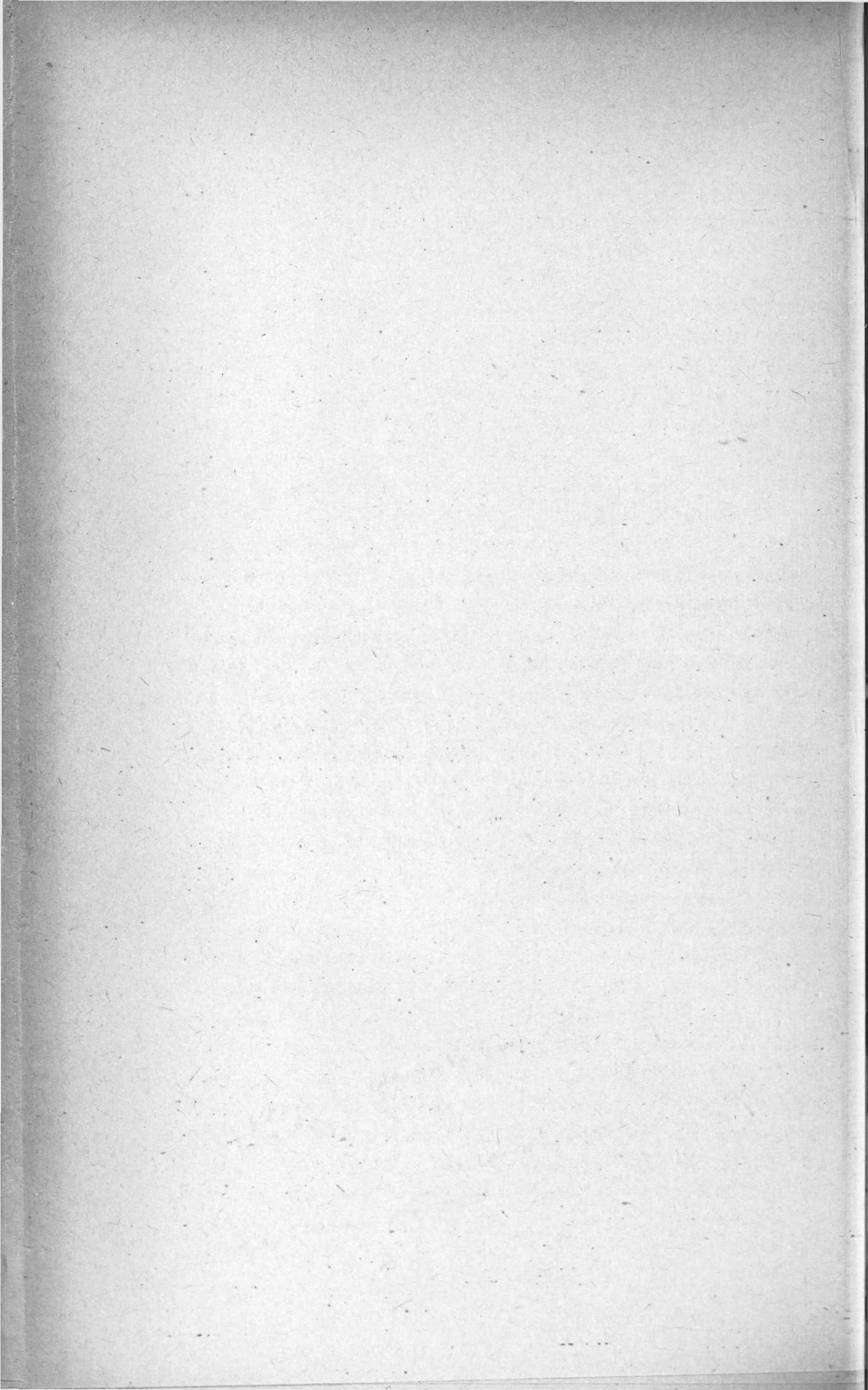
Quando noi affermiamo la realtà del progresso, noi non vogliamo affermare altro se non questo: che con tale concezione inadeguata (ma per noi necessaria) mettiamo la realtà storica in accordo con le esigenze della nostra vita morale, stabiliamo come deve essere in fondo la realtà ultima della storia, se noi non vogliamo che la nostra vita morale si trovi con essa in contraddizione. Quindi non abbiamo nemmeno bisogno di gettare lo sguardo sulla realtà storica per l'affermazione del progresso: questa affermazione è un'affermazione a priori che abbiamo il diritto di stabilire contro tutte le apparenze.

Anche la realtà storica non è un mondo cieco ed ostile allo spirito: è un mondo in cui attraverso lotte e dolori innumerevoli si costruisce il mondo migliore della volontà buona.

E quale è precisamente la funzione di questa realtà, come strumento della vita morale? Noi l'abbiamo veduto: non è la costituzione d'un mondo morale, ma la costituzione d'un ordine razionale (l'ordine giuridico) che rende possibile poi la costituzione d'un altro ordine al quale è essenziale l'interiorità: la costituzione della società etica, della città di Dio.

In questi limiti si rinserra anche la funzione della realtà storica e si rinserra anche il progresso: *non vi è, in vero e proprio senso, un progresso nella vita morale.*

La vita morale è un mondo che tocca il trascendente e che, se per una parte confina con il tempo, confina dall'altra con ciò che è sopra il tempo. Perciò il regno di Dio è come un ordine che corona, immobile, l'interessante divenire della città terrena: l'infinito progresso che si apre dinanzi a questa come un ideale che non sarà mai raggiunto, vuol dire appunto che lo sforzo di raggiungerlo trapassa, rinnovato senza posa, in qualche cosa che lo trascende. Perciò il progresso nella storia è sempre soltanto progresso civile, esteriore, che non tocca l'interiorità; e tuttavia esso è la condizione perenne che l'interiorità presuppone. Noi non dobbiamo farne un fine in sè e far dipendere l'interiorità nostra dalle condizioni esteriori: ma anzi è questa interiorità che deve illuminare agli occhi nostri anche la realtà esteriore in cui si svolge, accendere e sostenere in noi la fede, che anche questa realtà esteriore, in qualunque modo ci apparisca, è stata così determinata nel suo svolgimento per rendere possibile la nostra vita interiore e che in questa essa ha ed avrà sempre il fine ideale a cui è diretto, nonostante gli ostacoli, il suo svolgimento. E da ciò è anche determinato il suo valore pratico. Noi siamo membri del regno di Dio; ad esso dobbiamo collaborare e servire. Perciò noi dobbiamo fare quanto è in noi perchè il regno di Dio sia anche fuori di noi: pur tenendo sempre fermo che esso è in primo luogo ed essenzialmente in noi e che tutto ciò che è esteriore e non dipende da noi, non ha per la nostra vera vita alcuna essenziale importanza.

—

Capitolo XXX.

IL BELLO.

La visione teleologica può essere definita la visione religiosa della realtà: per essa noi ci raffiguriamo la natura e la realtà umana come penetrate da quelle stesse finalità assolute che si rivelano in noi come legge morale. Noi apprendiamo sempre ancora la natura e la realtà umana per mezzo dei concetti logici creati dall'esperienza e dalla scienza: ma diamo a questi concetti un ordinamento differente. Laddove nella scienza la realtà è una concatenazione causale in cui ogni effetto è necessario, ma il concorso delle cause è qualche cosa di accidentale che noi non possiamo esplicare a priori, nella visione teleologica la realtà è l'attuazione progressiva di un disegno che preesiste alla realtà stessa nella mente divina come un sistema razionale perfetto: perciò ogni essere, da questo punto di vista, attua un'idea divina e si riattacca, per mezzo di essa, al sistema intelligibile complessivo, così come esso è in Dio. Noi siamo tratti a imporre, per così dire alle cose questa visione per un'esigenza a priori, connessa inseparabilmente con l'assoluta esigenza della legge morale: ma troviamo già nelle cose stesse qualche volta realizzata in certo modo questa esigenza del nostro spirito: vi è nella realtà stessa qualche parte in

cui la profonda realtà metafisica è separata da noi da un velo più trasparente e rivela a noi il suo vero ordine, eccitandoci così ad estendere a utta la realtà questa visione più profonda.

Tuttavia questa rimane sempre, e nei suoi particolari e nel suo insieme, una concezione concettuale, astratta, in cui l'unità è raggiunta per mezzo di una nuova categoria; di una categoria razionale e riflessiva (non intellettiva e costitutiva, come le vere categorie in senso kantiano), cioè per mezzo del concetto di *fine*. Ora, vi è nello spirito umano la potenza di giungere a questa visione teleologica, religiosa non per via d'una riflessione razionale, ma per una specie d'intuizione immediata connessa inseparabilmente con uno stato particolare del sentimento: e vi sono nella realtà delle cose che presentano alla nostra visione diretta quest'unità interiore, senza che noi sentiamo il bisogno di comprenderla e di dimostrarla: visione che perciò si accompagna ad una specie di esaltazione dell'essere nostro, di gioia disinteressata che ha veramente qualche cosa di religioso. Queste cose sono le cose che diciamo *belle*: la visione immediata della loro bellezza, che si accompagna ad una emozione di natura particolare, è il *giudizio estetico*.

Questa finalità interiore delle cose belle è, come vedremo, una vera finalità religiosa, vale a dire un consenso della loro forma con l'unità metafisica profonda; ma essa si rivela a noi immediatamente, secondo Kant sotto un aspetto particolare: e cioè come adattamento alla nostra facoltà di conoscere, come facilità con cui la materia del conoscere rivestita delle forme sensibili si subordina alla nostra attività concettuale, come accordo dell'immaginazione con l'intelletto. Questo carattere particolare dell'oggetto non costituisce una vera conoscenza; ma è uno stato d'apprensione vaga il quale traduce più uno stato soggettivo che non una proprie-

tà dell'oggetto ed è connesso con un senso particolare di piacere. Non si tratta, nel giudizio estetico, di produrre una conoscenza: ma piuttosto d'esperimentare e godere il libero gioco delle nostre facoltà conoscitive in rapporto ad un oggetto, nel quale ci è già dato, sia pure vagamente, ciò che noi ci sforziamo di esprimere, quando conosciamo, nel concetto; qui abbiamo in certo modo un'attività che trascende la conoscenza concettuale stessa, che ci dà qualche cosa che la stessa conoscenza concettuale non raggiunge mai con le sue astrazioni, ma ce lo dà vagamente, come un presentimento, ed è reso conscio di questo suo risultato dall'attività facile e gradevole delle potenze conoscitive — che sono l'immaginazione e l'intelletto. Il giudizio relativo alla bellezza non decide perciò nulla quanto all'oggetto ed alla sua conoscenza obbiettiva, non è un conoscere; esso verte solo sullo stato che produce in noi.

Nell'atto conoscitivo l'immaginazione è strettamente subordinata all'intelletto, il quale con le sue direttive compone i materiali del senso in un concetto determinato. Qui invece le facoltà conoscitive ci danno di meno e di più ad un tempo: il giudizio estetico non mira ad un concetto determinato, ma è attratto da una unità intelligibile che è al di là del concetto stesso: quindi l'immaginazione costruisce liberamente di mira solo il suo accordo soggettivo con l'intelletto, aspira verso un'unità vivente, che è anche il termine e il fondamento delle astrazioni morte dell'intelletto e sente l'accordo dei suoi ripetuti sforzi solo come accordo formale dell'immaginazione con l'intelletto, come *bellezza*. Questo termine e fondamento è ciò che Kant chiama l'*idea estetica*.

L'idea estetica, è dice Kant, una rappresentazione dell'immaginazione a cui nessun concetto è adeguato, in cui l'immaginazione mira a principii che trascendono la natura (*Critica del giudizio* § 49). Veramente le

idee estetiche non sono rappresentazioni, ma piuttosto concetti della ragione, cioè concetti esprimenti il fondamento soprasensibile (e perciò teoreticamente non determinabile) di ciò che noi esprimiamo teoreticamente nei concetti.

Naturalmente essi non esprimono questo fondamento che con uno stato subbiettivo: perciò sono più o meno che i concetti. Sono meno perchè, pur essendo corrispondenti ad un concetto, non ci danno nulla di obbiettivo: sono più perchè adunano in sè tante cose che il concetto non comprende: eccitano lo spirito a pensare in occasione di questo concetto più di quanto possa in esso venir appreso distintamente. Altro sono perciò i caratteri logici, altro i caratteri estetici: l'azione di questi non è rappresentativa, ma suggestiva.

La concezione kantiana si separa perciò nettamente dalla concezione leibniziana, per cui la visione estetica è un'intellezione confusa della perfezione obbiettiva d'una cosa. La finalità obbiettiva, la perfezione di una cosa implica un concetto, il concetto della cosa nella sua perfezione logica, nella completezza dei caratteri che lo rappresentano. La perfezione formale della bellezza astrae invece da qualunque concetto obbiettivo, non ci rende alcun carattere dell'oggetto: essa esprime solo uno stato rappresentativo del soggetto, ci fa sentire un'armonia, una facilità nel giuoco interiore delle facoltà dello spirito. Quindi è un errore credere che il giudizio estetico sia un giudizio logico allo stato confuso, intuitivo: esso è un giudizio d'una natura radicalmente diversa dal giudizio teoretico.

I giudizi estetici, per quanto possono essere di valore universale, non possono mai essere dedotti teoreticamente o dimostrati per mezzo di regole astratte, di principii teorici: sono sempre giudizi soggettivi, immediati, indeducibili. Non vi sono principii obbiettivi di bellezza, da cui si possa dedurre la bellezza

da esprimere in una formula universale, ma deve studiare le nostre facoltà e la loro funzione nel giudizio estetico sia per mezzo di esempi (critica come *arte*), sia mettendo in evidenza i processi psicologici (critica come *scienza*). Ma essa non si preoccupa mai di stabilire regole astratte che si sostituiscano al giudizio subbiettivo immediato.

La bellezza, dice Kant, *è la forma della finalità d'un oggetto, senza la rappresentazione di un fine.* Certo il concetto obbiettivo sembra qualche volta entrare nel giudizio estetico, ma è sempre un elemento straniero. I giudizi estetici sono a questo riguardo distinti da Kan in due classi: i veri giudizi estetici (*freie Schoenheit*) e i giudizi estetici misti (*anhaegende Schoenheit*). I primi fanno astrazione da qualunque concetto o finalità obbiettiva (per es. la bellezza di un disegno fantastico); gli altri sono invece subordinati ad esigenze dettate dalla perfezione obbiettiva (una bella casa, un bell'uomo).

Qui si mescolano due giudizi: quello relativo all'idea estetica intuitiva e quello relativo alla perfezione concettuale ideale. Prima l'immaginazione raccoglie quasi inconsciamente dalle innumerevoli rappresentazioni il tipo concettuale ideale, che è una specie di tipo medio e costituisce la condizione astratta della bellezza, la regolarità, ma non è ancora bello per sè. Solo poi la potenza dell'immaginazione può incarnarlo in un'ideale estetico. Si ha qui come l'unione di due perfezioni, che però sono sempre cose distinte: nè la perfezione obbiettiva aggiunge qualche cosa alla perfezione estetica, nè questa a quella. La mescolanza di questi due giudizi spiega tante divergenze degli uomini in questi loro giudizi misti: l'uno guarda più alla bellezza, l'altro alla perfezione.

Ma per quale ragione Kant ha creduto trovare la ragione di quel particolare stato che produce in noi la

bellezza nell'accordo formale delle nostre funzioni conoscitive? L'emozione estetica è un piacere che, senza avere un carattere razionale, tuttavia pretende ad un valore universale. Il piacevole è sempre qualche cosa di subbiettivo (sui gusti non si disputa), ma il bello è considerato come qualche cosa d'universalmente valido. E tuttavia è chiaro che non si tratta qui d'una universalità logica. Questa è obbiettiva, vale a dire è valida per tutti i soggetti perchè incarnata in un concetto. La univesalità estetica ha invece per base una rappresentazione sensibile, non mai un concetto: il giudizio estetico è sempre (quanto alla forma) un giudizio particolare come i giudizi sensibili. Possiamo dal giudizio estetico ricavare un giudizio universale (per esempio: tutte le cose sono belle): ma questo è allora un giudizio logico, non estetico. Il giudizio estetico pretende anch'esso all'universalità, ma non l'esprime logicamente per mezzo di concetti e di principii generali: è un'apprensione sensibile che sentiamo dover essere in tutti la stessa, ma che svanisce appena tentiamo di trasfonderla in giudizio astratto. *Bello è ciò che piace universalmente, senza concetti.*

Ora, dappertutto dove si ha un'universalità necessaria, si ha la presenza d'un elemento *a priori*: un giudizio estetico, se ha valore obbiettivo, universale e se non può venir derivato da concetti o principii astratti deve fondarsi sopra condizioni formali universali, cioè deve connettersi con la struttura del nostro spirito così come è necessariamente in tutti.

Se il piacere estetico avesse esclusivamente la sua ragion d'essere nell'oggetto, sarebbe allora della stessa natura dei piaceri sensibili e non potrebbe pretendere ad alcuna universalità necessaria. Se è universale, deve sorgere nel soggetto, deve avere le sue origini in processi soggettivi necessariamente, cioè essenziali al soggtto stesso. Ora noi abbiamo veduto che ciò che vi

è di universale e di necessario nel soggetto è la ragione (in l. s.) cioè quel complesso di attività che rendono possibile il conoscere obbiettivo, quel complesso di funzioni che condizionano l'obbiettività stessa dell'esperienza.

L'universalità del giudizio estetico deve perciò avere in queste condizioni a priori il suo fondamento. Ma qui non si tratta d'un vero conoscere: come mai le condizioni a priori della nostra attività conoscitiva possono fondare il giudizio estetico? In quanto, risponde Kant, questo riflette l'attività conoscitiva considerata non nei suoi risultati (nel conoscere obbiettivo), ma nel suo meccanismo subbiettivo, nel rapporto e nel giuoco delle singole attività conoscitive fra loro: il giudizio estetico è il risultato del libero giuoco delle attività conoscitive in quanto concorrono al conoscere, ma non hanno di mira alcuna conoscenza determinata (perchè come abbiamo veduto, hanno di mira qualche cosa che è al di là del concetto obbiettivo, hanno cioè di mira l'idea estetica). L'immaginazione e l'intelletto quando s'elevano verso questa meta ideale cooperano in una libera armonia che si rivela alla coscienza come piacere estetico: e perchè questa libera armonia (come la conoscenza obbiettiva) risulta dalla costituzione universale, necessaria dello spirito conoscente, così lo stato di coscienza che ne risulta, per quanto sia un sentimento, ha valore obbiettivo. Ecco come è possibile, nel bello, un'universalità subbiettiva, un'universalità completamente distinta e indipendente dall'universalità logica.

SENTIMENTO ESTETICO E DISINTERESSATO

Noi abbiamo delimitato il *bello* di fronte alla conoscenza: esso ha origine da una disposizione delle attività conoscitive, ma non è, secondo Kant, una cono-

scenza: il giudizio estetico si traduce per la coscienza nostra in uno stato emotivo di carattere particolare. E come sentimento esso deve venir bene distinto dagli altri sentimenti in quanto è disinteressato, in quanto cioè non dipende dall'interesse che può avere per me l'esistenza reale o non dell'oggetto, ma dipende solo dall'impressione che esso, come rappresentazione, produce in me. Si distingue perciò dal *gradevole*, dalle sensazioni piacevoli che costituiscono un'emozione interessata, egoistica come dal *buono* che produce in noi un interesse per mezzo della ragione, sia questo un interesse mediato (l'utile) o immediato (il bene morale). *Il bello è dato da una contemplazione disinteressata.*

Ogni interesse perciò turba ed offusca la purezza del piacere estetico: tanto l'interesse morale, quanto (e più) l'interesse sensibile. È un errore barbarico il credere di fortificare il bello con l'attraente, il commovente, ecc.; gli ornamenti per esempio non sono elementi di bellezza.

Un'ulteriore conseguenza che Kant deriva dalla sua esplicazione del giudizio estetico è questa: che il bello è sempre qualche cosa di formale, sta nell'adattamento della costituzione formale dell'elemento immaginativo all'elemento intellettivo, all'idea estetica a cui si subordina. Da questo carattere del bello Kant deriva delle conseguenze che possono parere paradossali: per esempio che il bello plastico è tutto nel disegno e (per la musica) nella composizione; i colori e i suoni sono attrattive, non elementi di bellezza (*Critica del giudizio* § 14).

Ma come si spiega allora che anche i colori ed i suoni puri possono essere belli? Essi sembrano essere semplice materia di sensazione e niente altro. Kant però giustamente osserva che sono già anch'essi qualche cosa di formale.

L'analisi psicologica che Kant ci dà del bello non

esclude così, come abbiamo veduto, un'esplicazione metafisica: il bello è ciò che produce in noi quell'emozione disinteressata che diciamo emozione estetica; la quale risulta da una costituzione formale particolare, per la quale gli elementi rappresentativi dell'oggetto, che diciamo bello, si subordinano con armonica spontaneità all'idea estetica corrispondente, a quell'unità concettuale indeterminata nella quale aspira a tradursi per noi la perfetta sua natura di essere intelligibile. L'esistenza della bellezza è quindi per noi un segno dell'esistenza obbiettiva dell'intelligibile: per il senso del bello noi non vediamo, ma presentiamo nella realtà una finalità interiore di cui troviamo il senso soltanto nella finalità razionale nostra, nella vita morale. Nel bello lo spirito si sente come liberato dal senso, si sente da una misteriosa intuizione richiamato verso una realtà affine e vicina a quell'essere libero che, come intelligibile, è il principio di tutte le nostre aspirazioni.

Non ci dobbiamo meravigliare perciò se per Kant la vera bellezza risiede soltanto nella natura: non vi è che la natura la cui bellezza presenti un interesse immediato e ci indirizzi così verso il senso segreto delle cose. L'interesse estetico dell'arte è invece soltanto secondario e meditato. Così ancora per Kant vi è necessariamente una segreta affinità fra il più alto senso del bello e il senso morale: quindi, almeno socialmente, la migliore preparazione alla fioritura estetica è la cultura morale. A molti ciò parrà avere una contraddizione nel fatto che vi è così poca moralità negli artisti. Kant osserva giustamente che la sorgente vera della bellezza è la natura: e che l'atto di sentire e ricercare la contemplazione del bello naturale è sempre segno d'animo elevato.

IL SUBLIME

Questo carattere metafisico del bello, secondo Kant, si rivela anche più chiaramente nella sua teoria del sublime. Nel bello lo spirito tende, attraverso l'intelletto, verso l'intelligibile; l'idea estetica è come il tentativo di fissare un'unità intelligibile, un'idea platonica. Nel sublime lo spirito avverte l'impotenza di ogni realtà naturale nel suo sforzo d'adeguarsi alle idee; quest'impotenza dell'immaginazione ci rinvia quasi per una specie di violenza al pensiero della superiorità del nostro spirito e del suo destino, in cui risiede la vera suplimità: ma noi riferiamo all'oggetto stesso che ha provocato in noi questo trapasso, come una specie di finalità soggettiva, l'attitudine a destare in noi il senso del sublime. Nel sublime in altre parole noi sentiamo l'impotenza della nostra immaginazione e la sublimità del nostro destino: sublimità che noi riferiamo all'oggetto che ha destato in noi tale sentimento. Il sublime è ciò che non può essere concepito senza rinviarci ad una facoltà dello spirito che è sopra ogni grandezza dei sensi (*Critica del giudizio* § 25).

Kant stabilisce tre differenze capitali tra il bello e il sublime. In primo luogo il bello presuppone una forma, è una costituzione formale che ci presenta un'idea indeterminata dell'intelletto; il sublime è invece la negazione del limite e della forma, è la presentazione d'un'idea (negativa) della ragione.

In secondo luogo nel bello abbiamo una specie di armonia, d'accordo delle nostre facoltà: nel sublime abbiamo una specie di contrasto. È sempre un'emozione estetica: anche qui la commozione nasce dal giuoco dell'immaginazione e della ragione: ma ha origine dal senso d'impotenza dell'immaginazione di fronte alla ragione. E perciò, in terzo luogo, mentre nel bello abbiamo come un nobile giuoco dello spirito che im-

plica uno stato di piacere e di calma contemplazione, nel sublime abbiamo una specie di contrasto e di sospensione della nostra attività di esseri sensitivi, quindi una commozione, una serietà, una specie di dedizione reverente come nell'atto morale. Il sublime presuppone in chi lo sente una certa predisposizione a intravvedere le idee, l'infinito, che è affine col sentimento morale. Appunto perciò noi, a chi non lo sente, rimproveriamo una certa mancanza, non di gusto, come nel bello, ma di profondità del sentimento: quasi una mancanza del senso religioso.

Kant distingue il sublime dalla grandezza (s. matematico) e il sublime della potenza (s. dinamico). L'estimazione astratta della grandezza (per mezzo di unità numeriche) può continuare indefinitamente: invece l'estimazione intuitiva sensibile ha un massimo al di là del quale l'immaginazione non può andare: ora è questo massimo intuitivo che genera il sublime. L'urto per così dire dell'immaginazione contro il suo limite massimo contrasta con l'esigenza della ragione di cogliere nella sua totalità l'infinito: questo contrasto sconvolge la nostra immaginazione e la rigetta verso la ragione e le sue idee, cioè verso la potenza soprasensibile del nostro spirito e il suo vero oggetto: la realtà intelligibile. Il che non accresce, è vero, la nostra conoscenza, ma ci rende intuitivamente presente la capacità del nostro spirito a trascendere il sensibile: ciò che se ci deprime da una parte per la nostra impotenza di esseri sensibili, ci eleva dall'altra per la sublimità del nostro spirito: che è la vera sublimità, da noi riferita poi alle cose che sono state l'occasione di questo nostro giudizio.

Il sublime dinamico nasce invece dalla considerazione d'una potenza sterminata dinanzi alla quale ci sentiamo annullati come esseri sensibili, ma ci sentiamo superiori per l'altezza del nostro destino e della no-

stra natura più profonda. Sembra che di fronte alle forze della natura, le quali rivelano la potenza divina, l'unico sentimento adatto dovrebbe essere l'abbattimento: ma anche di fronte a Dio l'uomo giusto sente la sublimità dell'essere suo e non ha alcuna paura servile. L'oggetto vero del sublime è dunque in noi; diciamo sublimi le cose che per la loro sterminata potenza ci elevano, per contrasto, a sentire tutta la grandezza dell'essere nostro e del nostro destino.

Ci resta una domanda. Noi abbiamo finora parlato nel bello e nel sublime dell'elemento sensibile, naturale: ma non vi è anche una bellezza ed una sublimità morale?

Kant nega che ci sia in vero e proprio senso una bellezza morale: la bellezza è sempre connessa con le visioni del senso. Vi può essere invece una sublimità morale: con la morale il sublime ha di comune anzi appunto questo, che entrambi sono una vittoria sul senso. Ma per questo appunto non vi è di sublime nel mondo spirituale se non ciò che è morale o che è con esso in qualche modo in rapporto. L'entusiasmo morale, per esempio, è esteticamente sublime; e più ancora lo è la fermezza fredda, esente da passione. Sublimi possono anche essere le passioni coraggiose e i movimenti appassionati se sono connessi con un'energica disposizione morale: anche la tristezza e la disperazione fondate su ragioni morali possono essere sublimi. Invece le passioni tenere, sentimentali, non hanno nè bellezza, nè sublimità.

L'ARTE

La sede vera ed immediata della bellezza è la natura, la realtà sensibile: l'arte per Kant non è che una funzione secondaria e mediata, la quale si propone per fine di suscitare in noi colle sue creazioni il piacere estetico di riprodurre quella specie di finalità secreta

della natura, la quale ha per effetto di destare in noi la cooperazione armonica delle facoltà nostre. Questa potenza creatrice non è naturalmente un meccanismo retto da regole astratte, ma è opera libera e geniale che è come la natura stessa operante nel soggetto umano: il soggetto sotto questo aspetto costituisce il genio. L'uomo geniale non è dotato soltanto della facoltà di cogliere la bellezza delle cose, ma anche della capacità di comunicare ad altri, per l'espressione in un'opera d'arte, la disposizione di spirito che ne risulta. Esso coglie al volo il giuoco rapido dell'immaginazione e lo fissa in un'espressione comunicabile. L'opera del genio non ha quindi e non deve avere un carattere logico: uno scienziato può tracciare riflessivamente la via seguita nelle sue scoperte, un artista non solo non sa e non può, ma non deve saperlo. I grandi esempi dell'arte suscitano, suggeriscono a chi è dotato della facoltà geniale, ma non insegnano: nell'arte si può insegnare solo indirettamente proponendo esempi ed eccitando con la critica il libero svolgimento delle facoltà geniali. In questo senso vale anche l'imitazione dei grandi modelli, i quali sono esempi che svolgono in noi la potenza autonoma del bello: il genio può eccitare altri genii a seguirlo, non ad imitarlo. Sono poi i talenti secondarii che imitano più o meno servilmente: di qui la moda, la maniera, che annunzia sempre la mediocrità dello spirito. Certo vi è nella creazione geniale anche una parte meccanica, insegnabile: ed è fuori di posto voler essere qui geniale, cioè sbarazzarsi delle regole tradizionali. Ciò vale del resto anche della filosofia e di ogni creazione geniale, in cui la tradizione ha la sua parte: qui l'indipendenza è solo la ciarlataneria dei genialoidi. Il genio è potenza veramente creatrice: senza di esso la capacità estetica è ciò che dicesi *gusto*. Il gusto è la capacità di sentire e d'apprezzare il bello, la facoltà di giudicare, senza ricorrere ad astra-

zioni, dell'attitudine maggiore o minore d'una rappresentazione a risvegliare in noi l'emozione estetica.

Kant estende questo nome all'attività estetica creatrice quando essa non esercita che una funzione secondaria (come per esempio quando dà forma bella ad un utensile, ad un sermone, ecc.): certo allora il gusto può confinare col genio.

LE DIVERSE ARTI

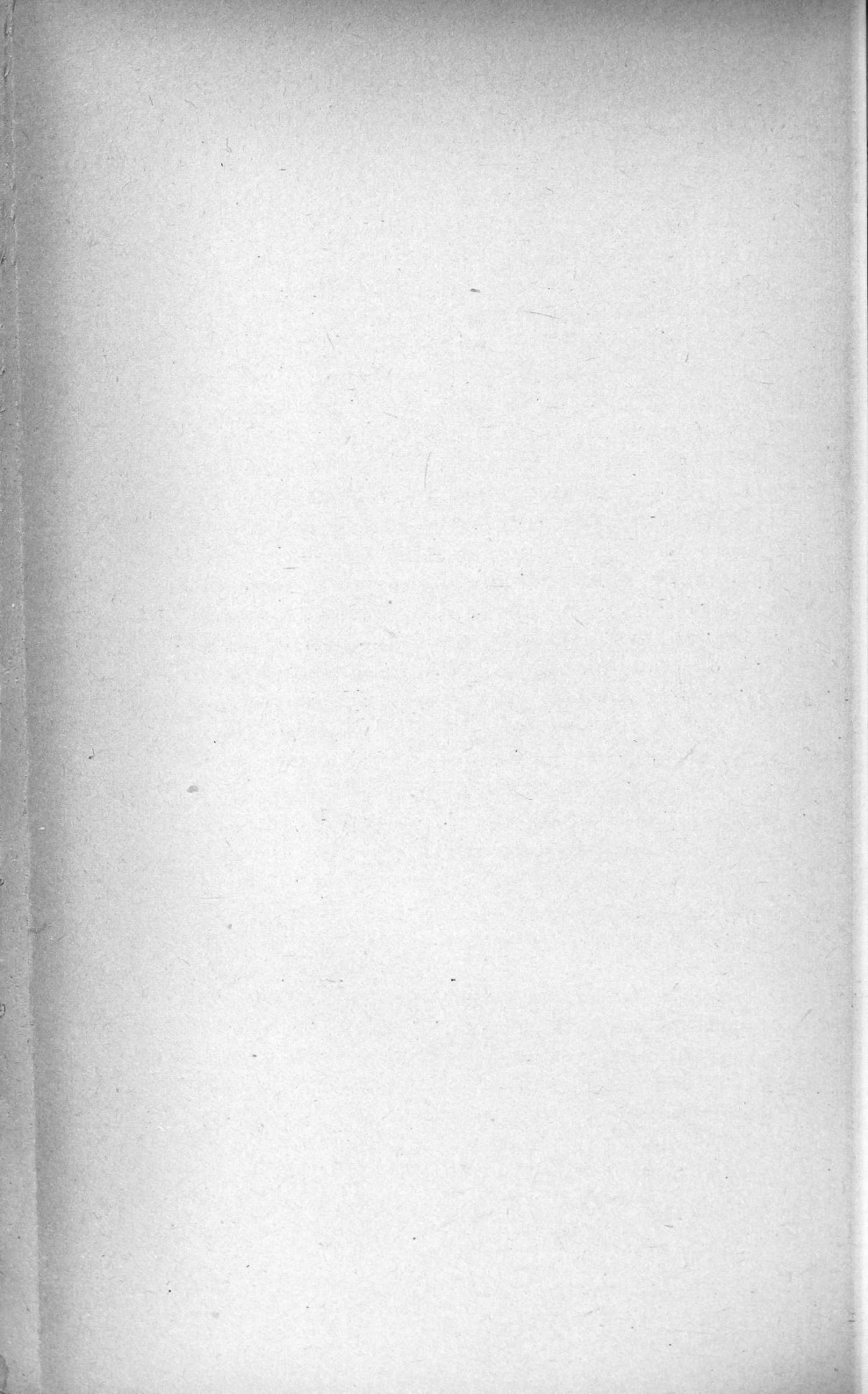
Kant distingue le arti in tre gruppi: le arti della parola, le arti plastiche, la musica. Le arti della parola sono la poesia e l'eloquenza. Il primo posto nelle arti spetta alla poesia; in essa lo spirito sente la sua libertà e la sua superiorità sulla natura, che è semplice fenomeno e l'attitudine sua a considerarla come simbolo del soprasensibile. Un concetto meno favorevole Kant ha dell'oratoria: l'oratoria onesta non deve cercare di essere arte.

Dal punto di vista della cultura dello spirito vengono in secondo luogo le arti platische, tra cui Kant pone in primo luogo la pittura. L'ultimo posto è da Kant assegnato alla musica; egli sembra averla in poco conto, rileva il carattere passeggero della sua azione, anzi in qualche luogo mette persino in dubbio che sia un'arte.

Bisogna infatti distinguere in ciò che volgarmente è compreso sotto il nome di arte ciò che appartiene veramente al senso estetico e ciò che invece è soltanto un sentimento gradevole.

Il rapido giuoco delle sensazioni dà un senso di svolgimento facile della vita, favorisce il tono vitale, e quindi è causa di godimento: questo spiega il godimento che danno il giuoco, il comico, la musica. Il giuoco eccita una successione alterna di sentimenti: il comico

è un giuoco di rappresentazioni intellettive che ci danno piacere per il loro rapido cambiamento. Si ha nel comico qualche cosa che sostiene l'attenzione dello spirito e poi improvvisamente si dissipa: *il riso nasce dall'improvvisa conversione d'una viva attesa in nulla.* Lo spirito ripetendo più volte questo movimento provoca un gadevole sentimento vitale. E non altro è, secondo Kant, in fondo anche la musica: che è una rapida ed alterna successione di armonie matematiche, di proporzioni nella coesistenza e nella successione, le quali piacciono per il loro cambiamento. La ragione del godimento è perciò in gran parte fisica: la musica è in gran parte più un'arte gradevole che un'arte bella.

Con eguale severità Kant giudica poi la mescolanza di più arti nella produzione di un'opera (come nella danza, nell'opera musicale, ecc.): la quale in genere mira più al gradevole che al bello e non solo perde di vista l'alto fine dell'arte, ma vi intesse sovente dei motivi dell'ordine inferiore che, dal punto di vista estetico, non riescono che al disgusto.

Capitolo XXXI.

LA RELIGIONE.

In una lettera del 1793 Kant riassume l'opera sua in tre punti.

Io ho risposto, egli dice, a tre domande: che cosa posso sapere? (Metafisica). Che cosa debbo fare? (Morale). Che cosa posso sperare? (Filosofia della religione).

La religione non è quindi solo un altro nome della moralità od un semplice complemento della moralità: essa ha una sfera sua propria, alla quale appartengono le speranze e le aspirazioni più alte dell'uomo. Qual'è ora precisamente questa sfera, quale il contenuto vero e proprio della religione?

Sebbene Kant non abbia in nessuna parte determinato in modo chiaro e comprensivo il contenuto di questo concetto, è evidente che la religione per quanto fondata sempre sulla coscienza della legge che è veramente il cardine di tutta la parte positiva della filosofia kantiana, si eleva sopra la vita morale come una sfera più vasta, che la corona e la completa. Essa comprende una parte teoretica e una parte pratica.

La parte teoretica è già stata in gran parte da noi esposta: essa è costituita da quella visione ideale della realtà che costituisce un postulato essenziale della leg-

ge morale e che può dirsi veramente una visione religiosa. Se la legge ha valore, la realtà in cui io vivo e di cui fo parte non può essere una realtà ad essa straniera od ostile: la stessa volontà buona che vive in me deve anche dirigere, nel suo essere profondo, il corso di tutte le cose.

La realtà sensibile che l'intelletto mi rappresenta come un meccanismo cieco, non è che la parvenza della vera realtà: la quale può tralucere qualche momento alla visione estetica, ma nè in questa, nè in alcun'altra forma può mai essere resa presente in modo adeguato al nostro spirito. Nei postulati fondamentali della ragion pratica Kant ha tratteggiato i punti essenziali della nostra *fede morale*: cioè di quella concezione delle cose, che pur essendo e sapendo d'essere impari al vero essere assoluto, ce lo rappresenta simbolicamente e praticamente, per mezzo di rappresentazioni inadeguate, così come noi dobbiamo pensarlo in rapporto a noi ed alle nostre supreme esigenze pratiche.

La realtà è un mondo spirituale, un regno perfettissimo di principii spirituali raccolti, ma non perduti, nell'unità divina, retti da leggi di libertà: ciò che per noi qui è un ideale di santità inarrivabile, là è natura. Tutta la realtà naturale ed umana tende, nel suo intimo, verso questo regno perfettissimo: anche la nostra vita non ha altro senso e perciò il vero essere nostro è superiore al mondo sensibile ed alla morte. Questo sapere pratico (che non è vero e proprio sapere, scienza) è per noi la forma più alta sotto cui possiamo pensare la realtà assoluta: esso corona la nostra volontà morale come un completamento necessario. Costituire a sè una fede morale non è più un dovere morale: Kant è imbarazzato quando deve determinare in modo preciso il carattere di questa esigenza. La verità è che essa non è più un dovere morale perchè è già un dovere di altra natura: un *dovere religioso*. Un dovere che

si fonda sempre sul dovere morale, ma che ne trascende la sfera e fa parte di una nuova forma di vita, la vita religiosa.

Però i cosidetti postulati della ragion pratica e la concezione teleologica della natura e della storia che ne discende, non sono che il nucleo di questa visione religiosa. Di essa fanno parte anche altri elementi, che Kant mette in luce specialmente nelle prime due sezioni della « Religione » e che hanno sempre in comune lo stesso carattere dei postulati: cioè d'essere semplici rappresentazioni pratiche, soluzioni pratiche di problemi che noi non possiamo pretendere di risolvere, ma rispetto ai quali dobbiamo pure prendere un'attitudine, quella che è indeclinabilmente richiesta dal fatto della nostra vita morale. Posto il carattere assoluto di questo fatto, noi potremo essere sicuri che queste soluzioni, per quanto teoreticamente inadeguate, sono però la trasposizione, nella sfera del sapere umano, di quello che è in sè la verità assoluta, cioè possono valere per noi come rappresentazioni simboliche, come segni praticamente appropriati di ciò che non ci può essere altrimenti accessibile.

Il primo di questi concetti è quello del *male radicale*. Per quanto noi dobbiamo pensare la realtà come un ordine divino, dobbiamo anche considerare come condizione della nostra vita morale questo fatto: che vi è in noi una natura che rilutta a quest'ordine, una legge della carne, come dice S. Paolo, che si ribella alla legge dello spirito. Questa natura corrotta non risiede nelle tendenze naturali del senso che per sè non sono un male, ma in una perversione dei rapporti normali fra il senso e la ragione, per cui questa è subordinata al senso: quindi ha la sua origine in un atto libero della volontà razionale, che antecede (metafisicamente) qualunque nostra attività concreta ed è per sè stesso inesplicabile. Questo è in fondo il senso del

racconto mitico delle Scritture circa il peccato originale.

Un secondo concetto fondamentale è quello della *possibilità della restaurazione del bene* per un libero atto della nostra attività. Anche di questa possibilità noi abbiamo nella coscienza del dovere l'assoluta certezza pratica: ma essa è per noi egualmente inesplicabile. Noi non possiamo comprendere *come naturalmente* abbia potuto svolgersi la buona volontà; ma questa è l'incomprensibilità stessa della libertà morale, che è veramente una rivelazione, in noi, del soprasensibile e dell'incomprensbile (*Streit d. Fakultaeten*, ed. Vorlaender, pag. 103-105). Senza dubbio la posizione della volontà morale non è ancora la conquista definitiva della santità: essa ci apre un infinito progresso, che è la forma fenomenica di quella disposizione della volontà, la quale è da Dio veduta nella sua unità come santità. Questa possibilità d'una approssimazione infinita alla santità si connette col postulato dell'immortalità, intesa appunto come possibilità d'una approssimazione infinita, attraverso molteplici esistenze, alla perfezione ideale della nostra natura.

Intorno a questi concetti fondamentali si raggruppano altre teorie secondarie; quella della *grazia*, ossia della possibilità della persistenza, mediante la volontà buona, sulla via del bene; della *giustificazione*, ossia della redenzione della nostra natura malvagia per mezzo del dolore inseparabilmente connesso con la buona volontà; della *pedestinazione* com'espressione della nostra ignoranza in rapporto al nostro destino spirituale ed alle sue cause; teorie il cui complesso costituisce una teologia morale nel senso d'una concezione teologica fondata essenzialmente sulle esigenze della legge morale e bene conscia della sua natura pratica e simbolica (*Die Religion, ecc.*, ediz. Vorl., pag. 191). Considerata subbiettivamente essa è niente altro che il

pieno svolgimento filosofico della *fede morale* e costituisce l'aspetto teoretico della religione: quello che Kant identifica con la religione stessa quando la definisce « la conoscenza di tutti i nostri doveri come precetti divini » (*Die Religion, ecc.*, ediz. Vorl., pag. 179). Essa non pretende infatti darci conoscenze trascendenti, ma solo tracciare a noi quella visione subbiettiva del mondo sensibile e soprasensibile che noi dobbiamo porre come fondamento e complemento della nostra volontà morale: e che, pur non pretendendo di essere scienza nè conoscenza dell'assoluto, è per noi la verità più alta che possiamo conseguire intorno alle realtà ultime.

A questa parte teoretica si aggiunge una parte pratica che è la costituzione della città di Dio sulla terra, della società delle volontà buone, della *chiesa.* La lotta che ogni uomo di buona volontà sostiene col principio del male non lo conduce al trionfo definitivo, ma alla libertà: la lotta deve sempre essere continuata. Ora il pericolo maggiore in questa lotta continua non viene all'uomo dalla sua natura primitiva, ma dalla società, dal contatto con gli altri uomini. Non è necessario che questi siano cattivi: ma il contatto con gli altri uomini, sotto questo rapporto è già un male. Come alla società giuridica (lo stato) antecede uno stato di natura giuridico, così alla società morale (la chiesa), uno stato di natura morale, in cui ciascuno è giudice a sè e si dirige da sè senza quell'aiuto e quell'orientamento che danno le istituzioni fondate sulla volontà collettiva. Quindi nello stato di natura morale le volontà anche buone si elidono e si deprimono a vicenda, per gli inevitabili contrasti, in mancanza di un principio regolatore e unificatore. Non basta perciò che gli uomini di buona volontà convengano accidentalmente: bisogna che essi si riuniscano in una comunità morale, in una chiesa. La *chiesa* è una società posta sotto una legge morale comune: e poichè Dio è il legislatore della co-

scienza morale, Kant dice che è una società posta sotto la legge di Dio. Ora certo l'opera principale in questa costituzione della chiesa viene da Dio, ma viene da Dio attraverso la volontà morale dell'uomo. La costituzione della chiesa è quindi un preciso dovere dell'uomo: che deve fare in questo come se tutto dipendesse da lui.

Anche questo dovere imbarazza singolarmente Kant: che lo definisce « un dovere di sè del genere umano » (*Die Religion, ecc.*, pag. 112).

Il vero è che esso costituisce un dovere religioso, il dovere religioso pratico fondamentale. Con questo dovere religioso si connettono poi i doveri secondari derivati dall'istituzione della chiesa. Certo anche nella chiesa il vero servizio divino è sempre il *servizio del cuore*, l'osservanza dei doveri morali. Ma la chiesa può aiutare questa osservanza non solo con le sue istituzioni che fissano ciò che per la coscienza individuale può essere incerto, ma anche con le sue istituzioni cerimoniali e simboliche. L'invisibile ha bisogno nell'uomo di essere rappresentato da qualche cosa di visibile e d'intuitivo, specialmente nel rapporto pratico; nel che certo bisogna sempre tenere presente il pericolo di fare dell'elemento simbolico l'elemento essenziale. Da questo punto di vista si possono comprendere come doveri religiosi, benchè con le necessarie limitazioni, la preghiera, la frequentazione della chiesa, ecc.

Con la fede morale e la costituzione della chiesa la religione acquista così in Kant una sfera propria, una funzione distinta dalla morale. Certo però non si può misconscere che essa ha solo una funzione formale: essa eleva, sublima la vita morale, le dà un senso più profondo: ma il suo contenuto è sempre dato dalla vita morale.

« La religione non si distingue per la materia dalla morale, perchè essa mira essenzialmente al dovere: la sua distinzione da questa è puramente formale

perchè essa non è che una legislazione della ragione avente per fine di rafforzare la morale nel compimento di tutti i doveri per mezzo dell'idea di Dio derivata dalla morale stessa » (*Streit d. Fakultaeten*, ediz. Vorl., pag. 77).

In questa eliminazione di ogni tendenza mistica Kant obbedisce non solo alla tendenza della propria natura, ma anche alla direzione impressagli nella sua educazione religiosa da Francesco Albert Sehultz, il direttore del *Fridericianum*. Anch'egli considerava la religione come una sorgente di motivi per la volontà morale piuttosto che un pretesto per la contemplazione, e vedeva nella moralità il solo segno certo della vera fede.

Quindi anche nell'insegnamento religioso il primo posto (e nel tempo e secondo l'importanza) deve, secondo Kant, essere dato sempre alla morale (*Die religion, ecc.*, ediz. Vorl., pag. 213 e seg.).

Religione e morale non sono la stessa cosa; quindi l'una deve essere subordinata, come mezzo, all'altra. Ora la moralità può sussistere da sè, anche senza il concetto di Dio: la rappresentazione religiosa di Dio non è invece che in vista della nostra attività morale. Quindi la religione non può costituire un fine della morale; ma soltanto servirla come strumento per rafforzare la disposizione virtuosa. Invece la moralità sorge direttamente dall'anima dell'uomo. Nella purezza della coscienza, nel sentimento della propria forza morale, nel senso della dignità della nostra natura e del nostro destino, vi è qualche cosa che ci eleva e ci indirizza verso il concetto della divinità: la quale è venerabile solo perchè è una volontà santa, legislatrice del bene.

Invece il concetto d'una divinità disgiunta dal concetto morale corre il pericolo di venir posto in modo troppo antropomorfico e così di corrompere la sorgente stessa dei nostri principii morali. Perchè se è pensata

come una potenza che dispoticamente comanda, cioè deprime quel giusto senso di coraggio e di orgoglio che entra essenzialmente nella virtù, ci inclina verso una disposizione servile ed adulatoria, trasforma l'uomo in un essere gemebondo e passivo che aspetta dalla divinità il dono della salute: la religione diventa idolatria. La religione deve quindi essere considerata non come il principio ed il surrogato della moralità, ma come il compimento della stessa, che assicura alla volontà buona il definitivo trionfo del bene nel cielo e nella terra.

Senza dubbio è discutibile se con questa concezione Kant abbia dato alla religione tutta la sua parte. Ciò vale anzitutto in rapporto alla conoscenza. Noi abbiamo a suo posto criticato il concetto della *fede morale* fondata esclusivamente sulla coscienza della legge: pure riconoscendo che in tutto ciò che trascende il mondo dell'esperienza il nostro sapere non può essere che un sapere simbolico, noi abbiamo veduto che non solo la nostra vita morale, ma tutta la nostra attività, anche quella teoretica, ci rinvia in modo positivo verso una unità trascendente: ora in questo tendere, sempre insoddisfatto, che come l'atto estetico raccoglie tutto quanto vi è di più alto nel mondo del tempo per fissare a sè una visione simbolica di ciò che è sopra il tempo, può avere il suo posto anche la contemplazione religiosa, la *mistica*. Sta bene che noi dobbiamo qui sempre tener presenti i salutari avvertimenti di Kant; e cioè che qui è stolto pretendere di possedere una sorgente di conoscenza: la realtà non ci indirizza che *formalmente* verso il suo principio trascendente, ed ogni rappresentazione di questo non può essere che una rappresentazione simbolica la quale deve avere nella costituzione formale della realtà empirica il suo fondamento e il suo criterio. Ma nella creazione di questa visione simbolica concorrono tutte le facoltà umane più alte, la morale, l'arte, il pensiero logico; quindi essa rap-

presenta realmente uno sforzo autonomo della ragione verso l'assoluto, che non può avere per fine di conoscerlo, ma che si propone di esprimere coi simboli più appropriati ciò che esso è per noi, e di renderci così presente per mezzo di questi simboli quello stato dello spirito che noi viviamo quando lo sprito nostro è rivolto verso l'assoluto. Senza dubbio è difficile definire questa attività dello spirito; essa non è un conoscere, ma piuttosto un presentire, una contemplazione della pura forma che fa astrazione della materia, uno sforzo di divinare nel conoscibile l'inconoscibile; noi possiamo chiamarla *contemplazione mistica*. È chiaro che essa non è colpita da nessuno di quei rimproveri che Kant muove al misticismo dei visionarii: essa non pretende di costituire un conoscere, ha coscienza d'essere uno sforzo della ragione che si fonda su tutta l'opera della ragione ed ha il suo valore non in sè, nel suo risultato, ma in ciò che è lo sforzo supremo, perennemente rinnovato, della ragione per elevarci verso ciò che è sopra la ragione.

Ciò vale in secondo luogo anche riguardo all'attività pratica. Questo sforzo della ragione verso l'unità assoluta che si traduce in una visione religiosa simbolica ed in una contemplazione mistica dell'Unità attraverso i veli della sua manifestazione sensibile, ha anche il suo corrispondente pratico in una sfera d'attività che sono propriamente religiose e che trascendono la semplice sfera morale. Una di queste è la costituzione della chiesa come unità visibile delle coscienze religiose; ed alla chiesa si connettono altre attività istituzionali (come per esempio la frequentazione della chiesa ecc.) e simboliche (per es. la preghiera) che Kant può restringere quanto vuole, ma non eliminare senza eliminare la religione. Anche qui pertanto la religione aggiunge qualche cosa alla morale, non soltanto in quanto dà un senso più profondo all'atto morale, ma

in quanto ha realmente un complesso di attività proprie specificamente religiose. Certo anche qui dobbiamo riconoscere le grandi verità messe in luce da Kant: che queste attività hanno un senso puramente strumentale e simbolico in quanto per una parte hanno il fine di rafforzare e dirigere più sicuramente la volontà morale, dall'altra esprimono puramente in atti simbolici l'esigenza d'un'unià più alta che è l'unità morale fra gli uomini, l'unità con Dio, la quale però non può mai essere data. E che quindi la religione corre da questo lato uno de suoi massimi pericoli: quello di dare un senso proprio ed immediato a questi atti, di credere che essi attuino un reale contatto con l'assoluto: la degenerazione magica. Anche qui l'attività religiosa immediata e concreta è sempre ancora l'attività morale: come nel campo del sapere l'esperienza e la scienza. E perciò il vero criterio della religiosità è sempre ancora in primo luogo la moralità: nessun simbolismo religioso può pretendere di sostituire l'attività morale di cui esso non è che il complemento ed il simbolo.

La religione considerata in questa sua purezza filosofica — cioè come visione religiosa della realtà ed attività diretta a sostenere e completare la nostra vita morale nel senso di questa visione — è quella che Kant chiama *religione naturale*, che (come il diritto naturale per il diritto) è il fondamento, l'antecedente metafisico (non storico) di tutte le manifestazioni della vita religiosa. Senza dubbio questa religione naturale è un puro ideale: nella sua perfezione essa non presuppone nemmeno una chiesa reale, concreta, che con le sue istituzioni e le sue tradizioni in qualche modo limiti questa perfezione ideale: alla religione naturale nella sua purezza corrisponde la *chiesa invisibile*, l'unione di tutte le volontà buone che servono Dio in una perfetta comunione spirituale. La chiesa invisibile non ha bisogno d'organizzazione, di capi, di ministri: i suoi

ministri sono i maestri che trasmettono nell'umanità la tradizione della ragione.

Ma noi possiamo in un secondo senso chiamare ancora religione naturale quella che, senza pretendere di realizzare l'ideale, aspira almeno a realizzarlo in ciò che d'essenziale la via religiosa: d'essere la creazione della ragione. « Religione naturale è quella dove ciascuno può essere convinto per mezzo della sua propria ragione » (*Die Religion, ecc.*, ed. Vorl., p. 181). Ad essa corrisponde la *vera chiesa*, cioè quella forma della chiesa visibile che meglio riconosce il fondamento razionale della religione e meglio l'attua nelle sue istituzioni.

Data la natura umana, noi non possiamo attenderci, dice Kant, che quella unione intima delle volontà buone, in cui consiste la chiesa invisibile, possa attuarsi e conservarsi da sè senza un sussidio d'istituzione e di ordinamenti fondati sull'autorità morale, cioè senza l'unione in una chiesa visibile per opera di determinati fondatori, sotto determinati capi. Certo con questo è già superata la pura sfera razionale: la fondazione di una chiesa (sia pure essa la vera chiesa) è un fatto storico che non è richiesto, come tale, dalle pure esigenze della ragione. Ma esso non lede il carattere razionale della vera chiesa fino a che esso è accolto per una convinzione razionale, liberamente ed inteso come tale, non imposto ciecamente come una fede servile.

La chiesa vera presuppone, in altre parole, un fondamento storico, una comunione di credenze e d'istituzioni (in quanto essa è necessaria) che è liberamente accettata come strumento e simbolo dell'unità delle coscienze, della chiesa invisibile. « Quando, conforme all'inevitabile limitazione della ragione umana, alla religione pura s'aggiunge una fede storica come veicolo, ma con la coscienza che essa è semplicemente un veicolo, e la dottrina ecclesiastica relativa porta con sè il

principio che è necessario avvicinarsi sempre più alla fede religiosa pura per potere alla fine fare a meno della fede storica, questa chiesa può essere chiamata la *vera chiesa* ». (*Die Religion*, ecc., ediz. Vorl., p. 132).

Questo è il posto che hanno dato alla ragione nella religione gli spiriti più illuminati di tutti i tempi. Si confronti per esempio il seguente inno alla ragione di Sebastiano Castillon, il perseguitato da Calvino: « La ragione è per così dire la figlia stessa di Dio, quella che è stata prima delle Scritture, prima dei riti, prima dell'esistenza stessa del mondo, e che sarà dopo le Scritture, dopo i riti, dopo che il mondo stesso sarà stato distrutto o trasformato: perchè essa, come Dio, non può venire abolita. La ragione è un'espressione eterna di Dio, più antica e più sicura che le Scritture e che i riti, per mezzo della quale Dio ci ha ammaestrati prima che vi fossero Scritture e riti e ci ammaetrerà ancora appresso, con un insegnamento veramente divino. È seguendo la ragione che hanno vissuto Abele, Abramo prima dell'apparizione degli scritti di Mosè e che vivranno dopo la loro disparizione migliaia e migliaia d'uomini. È seguendo la ragione che Cristo figlio del Dio vivente e identificato col Logos ha vissuto e ci ha insegnato a vivere. E' in suo nome che egli ha confutato le Scritture ed i riti che gli Ebrei mettevano sopra la ragione, che egli ha opposto lo spirito alla lettera della Legge...: che egli ha detto alla Samaritana: si adorerà Dio in ispirito e verità. Egli conduce gli uomini dalla lettera dei testi alla ragione, come più tardi Paolo li rinvierà alla coscienza, quest'altra forma della ragione. È la ragione infine investigatrice ed interprete della verità, che, se si trova nelle Scritture dei testi oscuri o corrotti dal tempo, li corregge e, se non può, li revoca provvisoriamente in dubbio » (*De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi, fol.* 91, 92).

Nella *vera* religione (e come tale Kant considerava

il Cristianesimo razionalmente interpretato) la ragione rimane dunque il criterio supremo, e l'elemento statutario è considerato come un mezzo, eccellente del resto, per fondare in concreto la chiesa,, senza di cui essa non potrebbe venir diffusa nè conservata e che perciò dev'essere tenuto in pregio, difeso e perfezionato.

Lo stesso vale anche sotto il rapporto pratico. Anche sotto il rapporto dell'agire i precetti statutarii rimangono sempre qualche cosa di secondario e di subordinato: l'elemento essenziale è dato dalla legislazione morale, cioè dalla ragione: il vero culto è la pratica della ragione.

In ogni chiesa (anche nella vera chiesa) abbiamo quindi sempre la coesistenza di due elementi che sono fra di loro in un secreto contrasto: l'elemento razionale e l'elemento statutario. Entrambi sono necessarii: l'elemento statutario perchè la religione deve incarnarsi in una chiesa storica, deve per così dire ricevere un corpo sensibile; l'elemento razionale perchè è l'elemento essenziale della religione. Con questa introduzione dell'elemento statutario comincia la molteplicità delle *chiese*. Perchè, secondo Kant, la religione è una sola: non si può parlare di religioni (al plurale). Le cosidette religioni sono le chiese, le confessioni, che sono il portato necessario della debolezza della ragione umana. Ciò che separa gli uomini nelle loro dissenzioni religiose è l'elemento storico, cioè l'elemento non essenziale, per sè stesso non religioso! La religione naturale pura sola può pretendere all'universalità: perchè con essa si connette la necessittà che è inseparabile dalla ragione. Esigere l'universalità per una fede storica è invece una contraddizione: l'elemento empirico, storico non può dare necessità. Anzi, poichè in questa materia l'esperienza storica può dar luogo a proposizioni e ad interpretazioni contradditorie, è facile vedere che, quando si assumono gli elementi storici, statutarii come

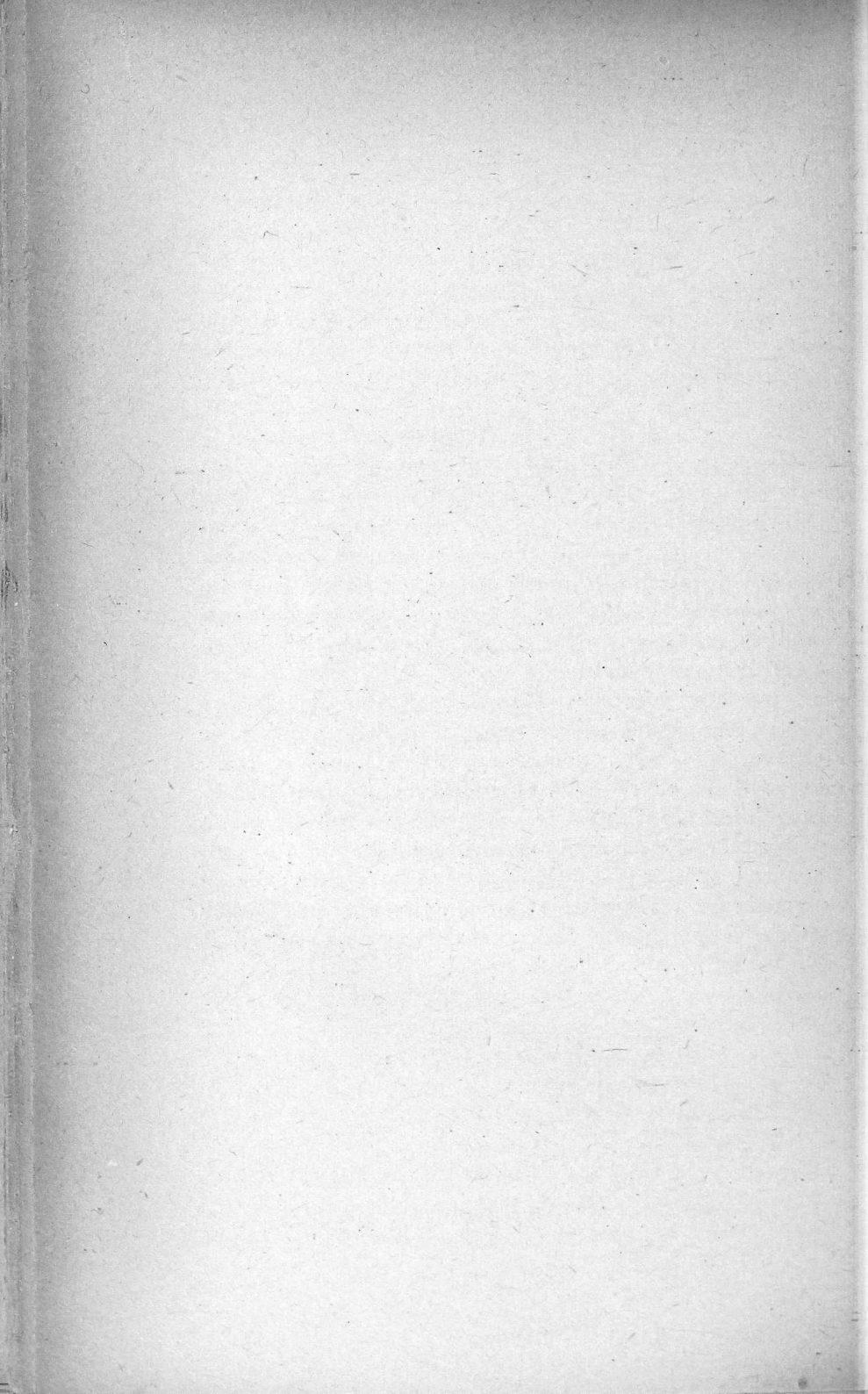
essenziali alla religione, si apre con ciò una ricca sorgente di infinite divergenze settarie. Il che, se è per un lato un bene in quanto dimostra la libertà di cui un popolo gode, è per altro lato un male perchè mostra quanto poco esso sia ancora progredito nella conoscenza della vera religione.

« È bene che vi siano molte chiese in uno stato: anche in quanto ciò è segno che il popolo gode di una grande libertà: ma questo costituisce una lode solo per il governo. In sè invece non è un bene quello stato religioso il cui principio non implica, come il concetto della religione vorrebbe, l'universalità e l'unità dei dogmi essenziali e non sa apprezzare al loro giusto valore le controversie che nascono dall'elemento non essenziale. La distinzione delle opinioni in riguardo alla maggiore o minore convenienza di un veicolo della religione per il fine ultimo ma di questa (che è di rendere gli uomini migliori) può quindi causare una diversità di confessioni o chiese, non una diversità di religione, ciò che è contro l'unità e l'universalità della religione (e quindi anche della chiesa invisibile). Cattolici e protestanti illuminati possono quindi bene considerarsi come fratelli nella fede senza per questo confondersi, entrambi nell'attesa che il tempo avvicini le formalità rispettive della loro fede alla dignità del loro fine, cioè alla religione » (*Disputa delle facoltà*, ediz. Vorl., pagina 96).

Ma, bisogna sempre ricordare, per sè l'elemento storico, statutario, non ha un immediato valore religioso: disgiunto dal vero elemento religioso, è qualche cosa d'indifferente, anzi spesso di funesto. « Per proposizione di fede non si intende ciò che *deve* essere creduto (perchè la fede non ammette imperativi), ma ciò che è possibile ed utile assumere per i fini nostri pratici e che, non potendo essere dimostrato, deve essere creduto. Ma se io accolgo la fede, senza questo ap-

poggio morale, solo come un'opione teoretica, fondata sulla tradizione storica o come un'ipotesi esplicativa una tale fede che non rende gli uomini migliori, nè testimonia del loro miglioramento morale, non appartiene alla religione: se poi essa è imposta artificiosamente all'anima con paure e speranze, è qualche cosa di contrario alla sincerità, epperciò alla religione » (*Disputa, ecc.*, p. 84).

La vera posizione rispetto all'elemento storico è quindi quella del *razionalismo* (religioso), che ne riconosce (nei giusti limiti) la legittimità, ma lo fa servire e l'indirizza al vero suo fine che è l'elemento razionale, morale. Laddove il *naturalismo* ne misconosce il valore e quindi lo nega; il *soprannaturalismo* lo pone invece al livello dell'elemento razionale e così corrompe la religione e apre la via alla superstizione.

Il problema puramente storico dell'origine di questo elemento statutario, storico, non interessa Kant: egli vi accenna solo fugacemente in qualche punto (*Die Religion, ecc.*, ediz. Vorl., pag. 205). Questo è, come osserva il Troeltsch (« *Das historische in Kant's Religionsplhilosophie* 1904 » in *Kantstudien Bd.* IX, pagina 21-154), perfettamente nel carattere della filosofia kantiana che considera l'attività umana in ciò che ha di essenziale e di necessario; lo svolgimento psicologico e storico è per essa qualche cosa di secondario.

Capitolo XXXII

L'ELEMENTO STORICO DELLA RELIGIONE

Nella religione vera l'elemento storico deve essere subordinato e indirizzato all'elemento religioso: quando invece essere è posto com'essenziale accanto o sopra l'elemento razionale, religioso, abbiamo allora le forme *superstiziose* della religione.

Qual'è l'origine di questa degenerazione? Ben si intende che con questa domanda non ci poniamo la questione delle origini storiche. Da questo punto di vista dovremmo anzi riconoscere che la religione comincia storicamente con queste forme degenerate e che la religione ideale si svolge storicamente dal seno di queste. Noi vogliamo invece chiederci: quali sono i fattori spirituali di questa degenerazione? Essi sembrano essere per Kant principalmente due: l'uno teoretico, l'altro pratico. Entrambi però hanno il principio loro in questo: che la religione è costretta a venire ad una specie di compromesso con spiriti non preparati ad accoglierla: che essa deve adattarsi in forme inferiori ed inadeguate per peraparsi in certo modo il terreno al suo svolgimento in forme più perfette. Questa analisi astratta tradotta in un linguaggio più vicino a noi, si risolverebbe in una interpretazione teleologica del divenire storico delle forme religiose. Il fattore teoretico è quello che conduce dall'adesione razionale alla *fede*

servile. La fede razionale è una fede liberamente accolta: anche la fede statutaria nella chiesa vera è, se non razionale, accolta per un atto di libera adesione. Nella tradizione della religione invece si può comprendere come questa distinzione fra l'elemento razionale e lo statutario possa oscurarsi e come ciò che era solo un mezzo umano, contingente, (e perciò razionalmente non dimostrabile) venga successivamente imposto alle menti deboli o venga da queste accolto come un elemento essenziale nel quale bisogna credere ciecamente, come in un elemento d'istituzione divina: allora anche ciò che è vero dinanzi alla ragione viene fondato, non sull'adesione della ragione, ma sulla fede, cioè sull'adesione incondizionata e servile alla tradizione (fides imperata, fides servilis). Perchè questa è superstizione, cioè corruzione della religione? Perchè in fondo è menzogna.

Un dogma che è fondato solo su circostanze storiche e non può essere provato che storicamente, non può mai avere un'assoluta certezza, come le certezze razionali. Quando perciò il sacerdote impone ai fedeli la più assoluta fede in un principio di questa natura (per esempio che Dio abbia stabilito un certo giorno per certe periodiche funzioni religiose) impone ad essi una convinzione che egli stesso, se si esamina accuratamente, non può condividere. Se l'autore di un simbolo di fede o il maestro di una chiesa, in quanto deve confessare internamente a sè stesso che certe sue convinzioni sono fondate su rivelazioni divine, si esaminasse con coscienza quanto alla legittimità delle sue affermazioni, io (dice Kant) dovrei avere della natura umana un ben tristo concetto per non credere che anche il dogmatico più indurito dovrebbe, dinanzi a Dio, tremare delle sue affermazioni.

E se così è, come si concilia con una coscienza scrupolosa il fatto d'imporre ad altri una professione di fe-

de come un dovere assoluto? Se questa imposizione è così universalmente possibile, ciò è perchè essa viene fatta ed accolta senza chiara coscienza della gravità dell'atto che con ciò si compie, per una specie di leggerezza e d'ipocrisia convenzionale.

Mancando l'autorità della ragione (la vera autorità divina), l'autorità della tradizione è ricondotta a Dio per via d'una rivelazione immediata: così sorge di fronte alla religione naturale il concetto della religione *rivelata*, fondata essenzialmente sulla tradizione storica di dottrine, libri ecc. che risalgono in ultima analisi ad una rivelazione divina. Alla religione rivelata è essenziale perciò il concetto di miracolo; anzi essa stessa è già un miracolo. Il fatto della rivelazione è dimostrato in quanto è circondato esso stesso di altri miracoli: che sono, per la ragione infantile, il segno infallibile della presenza del divino. Le tradizioni sacre, che non sono scritte nella ragione, debbono essere piamente conservate per trasmissioni: di qui l'importanza dei libri sacri, i quali esigono alla loro volta interpreti legittimi e danno origine ad una letteratura sacra che chiarisce e perfeziona la rivelazione contenuta nei libri sacri. E naturalmente la rivelazione pone sè stessa come l'unica verità universale ed assoluta: quelli che credono diversamente sono increduli (come per i Greci i barbari erano popolazioni non parlanti): quelli che ardiscono rinnegare la tradizione ricevuta o modificarla, sono eretici, punibili come ribelli.

Ma Kant insiste sopratutto sul *fattore pratico*: che si connette essenzialmente anch'esso sull'incapacità degli uomini di accogliere e conservare nella sua purezza la fede morale. Dal punto di vista pratico l'uomo si chiede: come debbo io regolare la mia vita per essere un uomo religioso? In altre parole: come vuole essere servito Dio? Nella religione morale è la legge che risponde; l'uomo morale è sempre al servizio di Dio e non

vi è altro modo di servirlo. Ma nella religione ecclesiastica la risposta è data dalla rivelazione: nella quale, oltre alla legislazione morale, è contenuto anche un elemento statutario: il quale ha la sua funzione provvidenziale, ma è in sè un'opera puramente umana, uno strumento sussidiario dei veri precetti divini che sono le leggi morali. Invece la debolezza umana fa di queste istituzioni ecclesiastiche il vero fine della religione, anzi pospone ad esse la legge morale (il precetto del Sabbato nel Vangelo). Questa debolezza ha più cause. In primo luogo l'uomo pensa, e non del tutto a torto, che noi dobbiamo cercare di servir sempre Dio e di mostrarci sudditi perfettamente ubbidienti alla sua legge. Certo, finchè noi pensiamo Dio come un essere razionale e morale, ci convinciamo facilmente che il modo migliore di guadagnarci la sua benevolenza è la buona condotta, procedente dalla retta volontà. Ma può darsi, pensa l'uomo non senza una certa colorazione antropomorfica, che Dio possa anche voler essere servito in altro modo: e cioè per mezzo di azioni le quali, pur non avendo in sè un carattere morale, hanno per fine di dimostrare la nostra buona volontà di obbedirgli. L'uomo s'illude in questo modo di supplire alla sua debolezza morale col testimoniare la buona volontà per mezzo d'azioni le quali servono solo a rappresentare simbolicamente la disposizione dello spirito, ad accogliere la volontà divina (la devozione).

A ciò servono per esempio: le rinunzie, le mortificazioni del corpo, che sebbene non servono in nulla al perfezionamento morale sembrano dover avere un valore agli occhi di Dio perchè sono un sacrifizio fatto per compiacere alle sue volontà e testimoniare della disposizione nostra a rinunciare alle nostre volontà egoistiche, per adottare la volontà di Dio. Ora è evidente che, pure concedendo a queste azioni simboliche il dovuto posto nel servizio divino, esse dovrebbero venir

considerate soltanto come mezzi per il vero servizio divino, che è la vita morale.

Che la condotta morale valga per sè ed immediatatamente non è dubbio: ma se questi uffici simbolici dovessero aver valore per sè, sarebbero frequenti i casi in cui la nostra coscienza si troverebbe dinanzi ad un conflitto insolubile tra un atto morale e un atto cerimoniale (per esempio tra il non violare la legge del sabbato e il compiere un atto di carità). Invece insensibilmente s'opera nella coscienza una sostituzione: il mezzo diventa fine: anzi col tempo lo stesso elemento morale è posto come valido soltanto perchè fondato sulla legge ecclesiastica. L'elemento statutario prevale sull'elemento morale.

« Chi antepone l'osservanza di leggi statutarie, rivelate, come necessaria alla religione e non soltanto come mezzo per la disposizione morale, ma come la condizione obbiettiva per essere immediatamente grati a Dio, e pospone a questa fede storica l'osservanza d'una buona condotta, colui trasforma il servizio di Dio in un puro feticismo, in una pratica superstiziosa che allontana dalla vera religione. Tanto importa, quando si vuol collegare due buone cose, l'ordine cui vengono collegate! » (*Die Religion*, *ecc.*, ediz. Vorl., p. 209).

Questa inversione di valori è ciò che Kant chiama propriamente *superstizione o paganesimo*: una corruzione della religione che consiste nel porre come fine ciò che propriamente ha solo valore di mezzo. Una volta che la coscienza religiosa si è messa su questa via, non vi sono più limiti che l'arrestino: qui tutto è arbitrario. E non bisogna credere, avverte Kant, che una superstizione sia più raffinata che l'altra. Il pregare con le labbra o il pregare facendo girare una ruota (come i Tibetani), è una pura distinzione esteriore: il principio è identico. Fra il prelato europeo e lo stregone dei

selvaggi c'è una grande differenza nell'esteriorità, ma in fondo appartengono ad una stessa classe, e cioè di coloro che pongono il servizio di Dio nell'osservanza di certe norme statutarie, non nello sforzo di diventare uomini migliori.

Un altro motivo pratico della degenerazione religiosa Kant trova nella dottrina della grazia. Giustamente l'uomo pensa che, per quanto egli si sforzi di operare secondo la legge, l'opera sua non potrà mai soddisfarne pienamente le esigenze: che Dio deve quindi in qualche modo cooperare alla sua salute, senza che l'uomo possa saperne il come: in ciò consiste propriamente la grazia. Il contrapposto della natura e della grazia (*Die Religion, ecc.*, ediz. Vorl., pag. 203-223; *Streit der Fakultaeten*, ediz. Vorl., pag. 85 ss). significa per Kant questo: che noi dobbiamo fare tutto ciò che sta in noi per osservare fedelmente la legge (in ciò sta la sua natura): ma dobbiamo anche credere e sperare che Dio verrà in nostro aiuto completando l'opera della nostra buona volontà, in modo da renderla (ciò che non possiamo sperare da noi soli) una volontà *santa*. Ora Kant non nega che noi dobbiamo tener presente questa fede che ci sorregge nel compimento dei nostri doveri, sì che non disperiamo di giungere al nostro fine più alto. Ma in sè essa è una semplice idea che, se noi la vogliamo rappresentare in concreto, cade in contraddizione con la stessa ragione; in quanto questa esige che tutto quanto ci è imputato a merito sia opera nostra. È quindi un'idea del tutto trascendente che noi dobbiamo tenere a una certa distanza perchè non ci trascini nell'illusione di poter conoscere in qual modo Dio così ci aiuta e in qual modo noi possiamo attirare su di noi questo suo aiuto. **Invece in generale l'uomo** è così fatto che, non appena una chiesa afferma di conoscere per rivelazione soprannaturale, come dobbiamo operare per attirare su di noi la grazia di Dio, l'ignoranza e la paura del mi-

stero spingono l'uomo ad accogliere questa rivelazione, non perchè nell'intimo suo sia convinto della sua verità, ma per acquistare il favore divino e ottenere così per via soprannaturale ciò che sa di non poter meritare da sè con la buona volontà.

Quest'illusione per cui l'uomo crede di poter entrare in rapporto diretto con Dio, è ciò che costituisce il fanatismo mistico (*Schwaermerei*). Nella superstizione vi può essere ancora un'ombra della ragione: ma il fanatismo è veramente la morte della ragione, senza la quale non ci possono può essere nè morale, nè religione.

Di qui i cosidetti « mezzi di grazia », che sono procedimenti di carattere soprannaturale diretti ad attirare sopra di sè la grazia di Dio: la preghiera, i sacramenti, ecc.: per mezzo dei quali l'uomo s'illude di essere in possesso di una vera potenza soprannaturale: ciò che costituisce la *magia*. Quando si crede, per mezzo di formole, d'invocazioni, ecc. di costringere per così dire la divinità a scendere a prestare la sua assistenza, abbiamo un vero atto magico: ciò che è proprio solo dei gradi più bassi della religione. Però in fondo la radice e della superstizione e del fanatismo magico è sempre una sola: l'inferiorità morale, l'egoismo.

« Tutte queste artificiose illusioni in materia di religione hanno una radice comune. Fra le qualità morali divine, la santità, la grazia e la giustizia, l'uomo si rivolge di solito direttamente alla seconda, per scansare la terribile difficoltà di soddisfare alle esigenze della prima. È faticoso essere un buon servo (si sente sempre parlare di doveri): quindi si preferisce cercare di essere un favorito; allora molto si compatisce e, se si è peccato troppo gravemente contro il dovere, tutto si può accomodare di nuovo per l'intromissione di qualche intermediario che è in grande favore; mentre l'uomo rimane sempre quel poco di buono che era prima. E per dare a

sè stesso qualche apparenza di realizzabilità a questo suo intento trasferisce il suo concetto ordinario dall'uomo (con tutti i suoi difetti) nella divinità; onde, come anche nei migliori fra i superiori della specie umana la severità legislatrice, la grazia benefattrice e la precisa giustizia non cooperano separatamente, ciascuno per sè, a produrre il loro effetto morale nelle azioni dei soggetti, ma si mescolano nel loro pensiero, in occasione della scelta delle loro decisioni, in modo che basta cercare di far breccia sopra l'una di queste qualità, la mollezza della volontà, per determinare le altre due all'indulgenza; così l'uomo spera di fare la stessa cosa presso Dio volgendosi soltanto alla sua grazia. A questo fine pratica diligentemente tutte le formalità possibili atte a mostrare quanto egli veneri i precetti divini per non aver bisogno di osservarli: e perchè i suoi vani desideri possano servire anche a compensare le loro trasgressioni, grida: Signore, Signore! per non avere bisogno d'eseguire la volontà del Padre celeste; e così trasforma le cerimonie, che dovrebbero servire come mezzo per ravvivare i sentimenti morali, in mezzi di grazia per sè stessi, considera anzi la fede in essi come un punto essenziale della religione e lascia alla provvidenza il compito di fare di lui un uomo moralmente migliore, mettendo la divozione al posto della virtù; laddove soltanto la virtù unita con la divozione può costituire quello che si deve intendere per religiosità. Quando poi l'illusione di questo favorito dal cielo va fino all'immaginazione **fanatica di particolari effetti** della grazia, anzi fino alla presunzione d'un intimo e secreto commercio con Dio, la virtù finisce per diventare per lui un oggetto di nausea e di disprezzo; onde non fa meraviglia l'universale lamento che la religione contribuisca così poco a migliorare gli uomini e che la luce interiore (sotto il moggio) di questi pieni di grazia non risplenda anche esteriormente in buone opere; sopratutto in para-

gone degli uomini naturali retti, per cui la religione non serve a sostituire, ma a promuovere la disposizione virtuosa, la quale si manifesta poi nella retta condotta » (*Die Religion*, ediz. Vorl., pag. 234-236)..

A questa azione individuale dell'egoismo s'aggiunge poi l'azione egoistica, corruttrice, dello stato. Nella *Critica del Giudizio* (ediz. Vorl., pag. 122) Kant mostra come la sublimità delle idee religiose non abbia nulla da guadagnare con le rappresentazioni sensibili e simboliche, che sono una necessità per la debolezza del nostro spirito; ma una necessità che in fondo deprime l'intensità del sentimento religioso. Forse non vi era, dice Kant, nessun precetto più sublime nel codice ebraico di quello che vietava di raffigurare Iddio. « Solo questo precetto può spiegare l'entusiasmo che il popolo ebraico sentiva, nel suo periodo migliore, per la sua religione quando si paragonava con gli altri popoli, oppure quell'orgoglio che l'islamismo ispira ai suoi seguaci ». Lo stesso vale anche della rappresentazione della legge morale, che tanto più acquista di potenza sullo spirito, quanto più è liberata dal simbolismo sensibile. « Per questo i governi hanno veduto di buon occhio che la religione venisse sovraccaricata di queste superfluità e per questo mezzo tolto ai sudditi la fatica, ma anche la possibilità d'estendere le proprie energie spirituali al di là di quei limiti che i governi vogliono ad essi imporre e per mezzo dei quali essi vengono più facilmente governati come soggetti passivi ».

Con la degenerazione suprestiziosa, la religione invece d'essere l'affermazione più alta della libertà dello spirito, diventa un giogo. Quando l'osservanza delle pratiche religiose non è più qualche cosa di razionalmente accettata in vista del fine più alto, che è la vita morale, siano queste pratiche poche o molte, se esse vengono imposte allo spirito come un dovere assoluto, s'impone allo spirito una schiavitù: nella quale la par-

te più dolorosa è l'obbligo di credere, contro il quale si ribellano egualmente e la ragione e la coscienza. Questa servitù si traduce esteriormente nell'asservimento ad una casta, depositaria della tradizione, dotata d'autorità divina e che perciò non ha da persuadere, ma solo da comandare. E l'asservimento del popolo diventa a lungo andare anche asservimento dello stato: l'ipocrisia e la mancanza di energia morale si estendono anche al campo della moralità vera e propria e corrodono i fondamenti stessi della vita sociale. La superstizione, nota giustamente Kant, tende ad imprimere anche nel carattere del popolo le sue particolarità caratteristiche; la devozione servile verso Dio genera anche una disposizone d'animo servile, paurosa, che conduce poco per volta alla viltà e alla bassezza (*Die Religion*, ediz. Vorl., pag. 215-216). .

È vero, Kant lo riconosce, che tutte queste superstizioni hanno anche un lato per cui devono essere in certo modo scusate; sono « tentativi di poveri mortali per rendere sensibile sulla terra il regno di Dio » (*Die Religion*, ediz. Vorl., pag. 205 nota); è giusto che non solo i sapienti siano chiamati alla salute eterna e che anche gli umili e gli ignoranti vi hanno diritto. Ora sembra che questi miti, queste cerimonie, rese venerabili dalla tradizione, siano ciò che vi è di più adatto all'intelligenza comune: toglierli non è togliere la religione? Questo è vero, risponde Kant, ma la religione è fatta anche per i sapienti: e come è possibile mantenere per essi una religione intessuta di tante assurdità, esposta a tanti dubbi, a tante controversie? Vi è invece una verità accessibile a tutti, dotti e ignoranti, che è scritta a lettere indelebili in ogni cuore, che non ha bisogno di storie e di cerimonie: questa è la legge morale. Di qui bisogna dunque cominciare e da essa partire per elevarsi verso la religione, tenendo sempre fermo questo fondamento, in modo da non ammettere nessuna fede storica se non in quanto essa può armonizzare con la fede morale e in quanto può ad essa servire.

Capitolo XXXIII.

IL CRISTIANESIMO ED IL SUO VALORE STORICO

Passiamo ora a vedere quanto Kant insegna in riguardo all'applicazione di questa teoria al Cristianesimo. Già si è veduto che per Kant il Cristianesimo è la religione per eccellenza, la religione più vicina, per la sua purezza, alla religione ideale della ragione. Ciò vale però della religione di Cristo, quale è insegnata nel Vangelo. Là abbiamo una religione che fa appello soltanto alla coscienza degli uomini. È vero che in qualche parte si richiama, come per conferma, alla tradizione mosaica: ma è chiaro che questo avviene soltanto per adattarsi alla mentalità degli uditori, attaccati ciecamente a questa tradizione: non si tratta d'un elemento essenziale. Se noi consideriamo la purezza della dottrina, la grandezza dell'esempio che il fondatore diede nella sua persona, l'assenza d'ogni attaccamento superstizioso ai riti, alle cerimonie, che vengono sempre subordinate all'elemento morale, noi possiamo bene chiamare la dottrina di Cristo la vera religione. « Sorse un tempo un saggio maestro che quasi eresse sulla terra questo regno di Dio in opposizione al regno terreno. Egli abbattè la sapienza delle Scritture, la quale conduce solo a dogmi che separano gli uomini ed eresse nei

cuori il tempio di Dio ed il trono della virtù. Egli si servì invero delle Scritture, ma solo per abbattere quella fede nella quale gli altri avevano giurato. Fu per un malinteso, fondato su questo difetto accidentale, che sorse nel suo nome una nuova fede scritturale, la quale ostacolò di nuovo il bene che egli aveva avuto di mira. Sebbene questa nuova fede potesse in sè essere buona o almeno nell'essenziale non funesta, essa tuttavia agì nel senso in cui agisce in fatto di religione ogni fede scritturale: e cioè capovolse l'ordine erigendo in cose essenziali i dogmi e le cerimonie, che in sè sono soltanto dottrine sussidiarie. Ma nel corso del mondo mille anni sono un giorno. Noi dobbiamo pazientare, lavorare ed attendere ». (*Kants Reflexionen, ed. Erdmann*, I, p. 213-214).

Kant dà una esposizione sommaria della dottrina di Cristo (*Die Religion*, ediz. Vorl., p. 183 s.). Quanto alla personalità di Cristo, per quanto Kant ne parli con quel riserbo che il tempo imponeva, è chiaro abbastanza che cosa ne pensi. Escluso è naturalmente ogni elemento soprasensibile: su questo punto Kant non si preocupa di spiegare questa personificazione del divino in una personalità storica. La legge morale è veramente il divino che è nel mondo umano: l'origine sua non può essere cercata in niente di ciò che è nel mondo: la coscienza della legge è il divino stesso in quanto sceso in terra tra gli uomini. E poichè tutte le cose del mondo sono soltanto per l'uomo che vive sotto la legge, questa coscienza della legge è veramente il logos, il figlio di Dio per cui tutte le altre cose sono. La coscienza dell'umanità ha incarnato in Cristo questo ideale, ha concentrato in lui il carattere divino della legge: perciò lo ha chiamato il figlio di Dio, mandato da Dio sulla terra, ciò che dal punto di vista morale può essere veramente una rappresentazione simbolica legittima e santificante. In questo senso devono an-

che essere interpretati tutti gli elementi mitici con cui la fantasia popolare ha voluto esprimere questo carattere divino della sua personalità: per esempio la nascita da una vergine che non è, in tutte le religioni popolari, se non l'espressione simbolica e mitica della purezza da ogni basso elemento animale ed istintivo.

Ma sarebbe certo un antropomorfismo superstizioso l'intendere poi questo travestimento simbolico in senso letterale ed obbiettivo: Cristo è stato un eroico riformatore morale e riligioso che è stato e sarà ancora per secoli l'incarnazione più pura dell'ideale religioso: se fosse stato veramente un Dio (ciò che non ha del resto alcun senso), esso sarebbe un essere straniero a noi che non potrebbe più servirci d'esempio.

La corruzione del Cristo cominciò però subito dopo Cristo.

I discepoli e gli apostoli di Cristo non furono capaci di mantenere la sua dottrina in tutta la sua purezza: essi trasformarono di nuovo la pura dottrina di Cristo in una dottrina statutaria, ponendo in prima linea quell'elemento dogmatico e cerimoniale che Cristo aveva o combattuto o accolto quasi con indifferenza, come un elemento puramente secondario e sussidiario. Su questo punto Kant si esprime con molta chiarezza nella famosa lettera a Lavater (*trad. nell'Antologia kantiana*, pag. 266-269).

Questo elemento leggendario e mitico era, secondo Kant, un'eredità dell'ebraismo, dell'ebraismo messianico sopratutto: eredità che era stato in parte necessario accogliere per aprire la via alla nuova dottrina, ma che dopo Cristo ebbe di nuovo il sopravvento e soffocò l'elemento puramente morale. Così è, per esempio, che vennero accolte, o almeno non respinte, superstizioni erronee dominanti, non contrastanti direttamente con la fede morale (per esempio la credenza nei demoniaci) ed anche introdotte positivamente dottrine destinate a

servire come introduzione, conciliazione (per esempio la dottrina dell'Antico Testamento come preparazione del Nuovo Testamento). Secondo ogni apparenza già Cristo stesso credette necessario intrecciare con la sua riforma tradizioni ebraiche: ma i suoi successori considerarono questo elemento episodico come essenziale, lo moltiplicarono a dismisura e in modo che, dice Kant, si dovrebbe quasi credere che secondo essi ogni cristiano dovesse semplicemente essere un ebreo, per il quale era venuto il Messia. Così s'ebbe questa strana posizione: che il Cristianesimo non è propriamente legato da nessuna legge dell'ebraismo e tuttavia deve considerare il libro sacro di questo popolo come una rivelazione divina destinata a tutti gli uomini.

Ora, secondo Kant, non solo l'ebraismo non è in nessuna connessione essenziale col Cristianeimo, ma è d'indole opposta: è una religione eminentemente statutaria, che ha potuto dare al Cristianesimo nascente qualche elemento, ma è fondata sopra tutt'altro principio. Anzi Kant, considerando che il Cristianesimo sorse nel seno dell'ebraismo quando questo era già stato fortemente penetrato dall'ellenismo, ritiene che probabilmente questo contribuì, più che l'ebraismo, alla costituzione del Cristianesimo.

La cosidetta religione ebraica è una religione statutaria su cui si fondò uno stato teocratico: ma fu più stato che chiesa. Infatti:

a) tutti i suoi precetti sono puramente esteriori e politici o almeno pongono il loro centro di gravità nell'osservanza esteriore;

b) essi non hanno mai avuto di mira una vita futura (il cui concetto non sorge nell'ebraismo che assai tardi);

c) essi escludono il resto dell'umanità dalla loro fede in quanto il loro Dio resta sempre un Dio nazio-

nale. Kant non ha nemmeno del resto un concetto molto alto del monoteismo ebraico.

Anche Kant riconosce nella conservazione dell'ebraismo un fatto singolare della storia: ma non è isolato (le comunità parsi nell'India; i maomettani in Cina). Ciò è dovuto, oltrechè a fattori etnici, il cui valore non deve essere trascurato, al fatto che essi erano in possesso di una religione fondata sui libri sacri: e in parte anche al fatto che la loro religione essendo un antecedente del Cristianesimo come dell'islamismo, essa fu bensì oggetto di persecuzioni parziali, ma in generale venne tollerata, anzi quasi protetta come un testimonio vivente della loro verità.

Quanto all'avvenire dell'ebraismo Kant enuncia un ben strano pensiero. La religione degli ebrei è stata finora più che altro un fattore d'unità etnica, un sistema cerimoniale senza vera religione, un abito senza l'uomo. Ma d'altra parte non può aversi nemmeno l'uomo senza l'abito: una chiesa, un sistema statutario, sono sempre necessarii. Kant fa sua quindi la previsione (o la proposta) che gli ebrei possano, non farsi cristiani, ma adottare la pura fede di Cristo, diventare i veri cristiani, i seguaci di Cristo riformatore ebraico: proposta messa innanzi da un ebreo seguace di Kant, Lazzaro Bendavid (1762-1832).

Quanto alla storia ulteriore del Cristianesimo, Kant non vede in essa che una successione di superstizioni: come era naturale del resto dovesse giudicare Kant dal suo punto di vista in cui si sente l'ispirazione deistica del secolo XVIII e l'avversione tanto alla superstizione grossolana, quanto allo spiritualismo mistico e sognatore. Noi non sappiamo, egli dice, quale fu l'influenza della dottrina di Cristo nei primi cristiani: non abbiamo documenti sicuri.

Ma dopo che il Cristianesimo entra nella storia questa, in riguardo alla benefica influenza che si potreb-

be a buon diritto attendere da una religione morale, non gli torna certamente ad onore. Il misticismo fanatico nella vita cenobitica e monastica e nella celebrazione della santità del celibato rese inutile per il mondo un grande numero d'uomini; la fede nei miracoli compresse con duri vincoli il popolo sotto una cieca superstizione; una gerarchia s'impose alla libertà umana e la voce orribile dell'ortodossia si levò dalla bocca di interpreti i quali pretendevano di essere i soli autorizzati, dividendo il mondo per differenze dogmatiche in fazioni piene di odio. In Oriente, dove lo stato in modo ridicolo si occupava delle dispute dogmatiche dei preti invece di tenerli rigorosamente nei limiti di una casta insegnante, questo stato cadde infine, come era inevitabile, preda dei suoi nemici esterni, che posero fine anche alla sua religione dominante. Così in Occidente, dove la fede si era eretta un proprio trono, indipendente dalla potenze terrene, l'ordine e la cultura vennero rovinati ed abbattuti da un preteso rappresentante di Dio; entrambi gli imperi, simili ad organismi che, malati e vicini alla morte, attirano gli insetti distruttori, furono infine preda dei barbari. In Occidente quel capo spirituale dominò colla minaccia della scomunica i re come bambini, spingendoli a guerre intestine o a guerre di sterminio contro altri popoli (le crociate) ed eccitò i popoli alla rivolta contro le loro autorità e all'odio dei loro simili professanti in generale lo stesso cosidetto Cristianesimo. La radice secreta di questa guerra tirannica, che solo l'interesse politico trattiene da scoppii violenti, sta nel principio del dispotismo ecclesiastico, e lascia legittimamente temere nel futuro una storia simile alla storia passata; — questa storia del Cristianesimo, quando la si veda tutta dinanzi come in un quadro, potrebbe bene giustificare l'esclamazione: *tantum religio potuit suadere malorum* — se dalla fondazione sua non trasparisse chiaramente che la

sua vera e prima intenzione fu d'introdurre una religione pura, la quale non può dare origine a contese; e che tutta quell'agitazione per cui il genere umano venne ed è ancora diviso, deriva solo da ciò, che ciò che all'inizio doveva servire a guadagnare per mezzo dei suoi stessi pregiudizii alla nuova fede un popolo abituato alla sua vecchia fede storica, venne in appresso posto come fondamento d'una religione universale » (*Die Religion*, ediz. Vor., pag. 150-152).

SUO VALORE ATTUALE

Il periodo migliore della storia del cristianesimo non deve essere cercato nè nei primi secoli nè dopo; il periodo migliore è il presente, in cui comincia a svolgersi una chiara coscienza del suo vero essere e comincia a formarsi un nucleo di membri della vera chiesa. Kant predice in un passo mirabile della sua « Religione » questo avvento futuro della vera chiesa (*Antologia kantiana*, pag. 332-333).

Non è necessario per questo distruggere le chiese: basta dare loro una certa unità, orientandole verso l'unità della religione morale, e conciliandole con la libertà individuale: quando esse si saranno messe su questa via, verrà da sè il momento in cui esse troveranno anche la forma esteriore più conveniente. La quale non sarà, se noi consultiamo l'esperienza, quella di una grande, unica chiesa universale: l'unità esteriore è sempre qualche cosa di instabile e d'inadeguato all'unità interiore. L'ideale che Kant sembra aver avuto dinanzi è quello di una confederazione delle singole chiese, di un'unità d'indirizzo piuttosto che di un'unità d'organizzazione: ciò che del resto è ben naturale se si pensa che nella vera chiesa dell'avvenire l'essenziale è l'elemento morale che è unico, e l'elemento statutario, ecclasiastico è soltanto uno strumento sussidiario.

La prima condizione di questa rigenerazione religiosa è la rinascita interiore, la conquista della *libertà dello spirito.*

Ciò che caratterizza la religione razionale è appunto il fatto che essa è fondata essenzialmente sulla ragione: intendiamo dire sulla ragione morale e sui suoi postulati religiosi. Questo è ciò che distingue il razionalismo religioso kantiano dal razionalismo comune — che in fondo è sempre ancora un dogmatismo. Il razionalismo religioso kantiano è sempre razionalismo critico, opposto perciò tanto al dommatismo quanto allo scetticismo, che è pur esso in fondo una forma di dogmatismo. Esso non respinge da sè la massa morta delle tradizioni dogmatiche per costituire un nuovo dogmatismo, sia pure più povero e più razionale in apparenza, ma per fondare la sua fede sull'unico punto saldo e comune a tutti gli spiriti razionali, che è la coscienza della legge. Vi è nell'intimo nostro, ci dice questa coscienza, una legge assoluta che non ha la sua origine in questo mondo e ci rinvia ad una realtà trascendente, di cui questa realtà in cui viviamo non è che l'apparenza imperfetta ed effimera. Per essa noi ci sentiamo cittadini di questo mondo superiore, collegati con tutti gli altri spiriti razionali in un'unità perfettissima, come momenti di un ordine, che è lo spirito nella sua unità. Noi non abbiamo tuttavia nè parole, nè concetti adeguati per esprimere questa realtà. La ragione (come ragione pratica) ci rinvia bensì verso di essa, ma (come ragione teoretica) non può rappresentarla e designarla a noi altrimenti che per mezzo di simboli imperfetti. Il valore di questa religione razionale è appunto in ciò: che essa s'impone a tutti gli spiriti che partecipano della ragione: è la vera rivelazione dello spirito allo spirito nella sua natura universale e comune. Ma appunto per questo essa deve trovare lo spirito libero da ogni servitù di tradizioni, di abitudini, d'autorità; per

quanto ciò possa costare uno sforzo doloroso, lo spirito deve sciogliersi da ogni vincolo e lasciar valere soltanto la ragione e tutto ciò che ha valore dinanzi alla ragione. Bisogna quindi avere il coraggio di deporre tutto il bagaglio teologico, anche se comprende le credenze più care; ed essere risoluti a non accettare nulla come vero se non in quanto è giustificato e fondato dalla ragione. Nella *Critica del giudizio* (§ 40) Kant riassume in tre regole questa esigenza: *pensare da sè, pensare mettendosi al posto degli altri, pensare con rigorosa coerenza con sè stesso.* La prima è contro la passività della ragione che è il principio di ogni pregiudizio e di ogni superstizione. La seconda è contro la ristrettezza mentale che deriva dal rimanere chiusi nella mentalità del proprio stato, della propria cerchia di studi, del proprio partito. La terza è la legge stessa interiore della ragione e non può diventare un abito se non per un lungo e rigoroso esercizio. Ma la più importante è per noi la prima che è la liberazione di quella cecità abituale che deriva dai pregiudizi d'ogni specie e dal pregiudizio per eccellenza che è la superstizione, la quale anzi pone com'esigenza la passività, l'obbedienza cieca ad altri, la rinunzia alla propria ragione.

Bisogna qui fare appello alla propria sincerità, discendere in sè stessi, essere senza pietà per quella pigrizia intellettuale, quell'attaccamento ristretto alle credenze abituali, che c'impediscono di guardare in faccia la verità, e che si risolvono poi in una forma d'ipocrisia. « O sincerità (dice Kant in una nota della *Religion* ediz. Vorl., p. 222) o Astrea che dalla terra sei fuggita in cielo; come richiamarti? Io posso concedere, sebbene a malincuore, che la franchezza (il dire tutta la verità che si sa) non ha posto nella umana natura. Ma la sincerità (il dire con veracità tutto quel che si dice) si può ben esigere da ogni uomo e se non vi fosse nella nostra natura una disposizione alla sincerità — dispo-

sizione la cui cultura è troppo trascurata — la razza umana dovrebbe essere ai suoi propri occhi un oggetto del più profondo disprezzo. Ma quella desiderata sincerità è una proprietà che è esposta a molte tentazioni e costa molti sacrifici e perciò esige anche una certa forza morale; perciò deve essere vigilata e coltivata prima di ogni altra: perchè la tendenza contraria, una volta che ha messo radice è difficilissima ad eliminarsi. Ora si tenga presente il nostro modo di educare specialmente in materia di religione, o meglio di catechismo, dove la fedeltà della memoria nel rispondere alle domande, senza tener conto della sincerità della professione di fede, è considerata cosa sufficiente per fare un credente, il quale non capisce nemmeno ciò che egli assevera, come uomo religioso; e allora non si faccia più le meraviglie sulla mancanza di sincerità che crea tanti ipocriti secreti ».

La credulità facile e leggera che si crede di assicurarsi con prudenza col credere più anzichè meno, non tiene conto dell'orribile degradazione di sè stessi che si compie con l'accettare di credere ciò che non si può in coscienza tener per vero: e che è tanto maggiore poi in chi insegna ed esige da altri questa fede senza aver esaminato col più rigoroso scrupolo se si ha o no dinanzi alla propria coscienza il diritto di insegnare ciò che si insegna. (*Die Religion, ecc.* ediz. Vorl., p. 220-222; *trad. nell'Antologia kantiana*, p. 326-327). Kant considera perciò come uno dei doveri essenziali dell'uomo quello di respingere nelle cose della ragione ogni tutela, ogni pressione dispotica, che tenda a farci abdicare all'uso della ragione in pro d'una autorità qualunque: ciò è un rinunciare alla propria dignità di uomo.

Il singolo nasce e vive anche spiritualmente nel seno di tradizioni secolari, che hanno il loro valore e senza di cui noi non saremmo quello che siamo: ma il giu-

dice supremo è sempre in noi ed il rinunziarvi non è nemmeno nell'arbitrio nostro: perchè rinunziarvi in nome della ragione è contraddizione ed il rinunziarvi puramente e semplicemente è un rinunziare alla razionalità, un ridurci ad animale da gregge. Questo diritto non può essere tolto all'uomo dallo stato: che quando impedisce questo progresso per favorire la superstizione e l'intolleranza, si assume una responsabilità terribile e va contro al suo interesse medesimo.

Può lo stato esigere che nell'esercizio delle funzioni del meccanismo statale il cittadino s'attenga alle norme che lo stato prescrive: ma non può con questo impedire il libero esame e la libera ricerca. Può bene per esempio lo stato esigere che il magistrato giudichi secondo le leggi vigenti, qualunque siano le sue convinzioni: ma non può con questo impedire che il magistrato stesso esprima poi, come privato, le sue opinioni scientifiche contro le leggi stesse nell'intento di correggerle e di migliorarle. Così Kant risolve anche il duro caso di coscienza del ministro religioso, che come ministro non è libero, come studioso deve essere libero. Ad ogni modo, comunque si risolva questo caso, è fuori di dubbio che lo stato deve, nel suo interesse medesimo, favorire la libertà del pensiero, dell'esame e della discussione. Questo è l'argomento del notevole articolo pubblicato da Kant nel dicembre 1784 sull'illuminismo (*Antologia kantiana*, pag. 297-301).

Quindi Kant non accetta affatto che sia necessario tenere un popolo in ceppi solo perchè non è maturo per la libertà: bisogna educarlo alla libertà ed educarlo per mezzo della libertà.

« Io confesso (scrive nella *Religion*, ediz. Vorl., p. 220 nota), che non convengo nell'espressione di cui si servono anche uomini abili: il tale popolo non è maturo per la libertà: i servi della gleba della tale proprietà non sono ancora maturi per la libertà; e così in genere

gli uomini non sono ancora maturi per la libertà religiosa. Ma secondo questa presupposizione la libertà non comincerà mai; perchè non si può maturare per la libertà se non si è già prima posti in libertà. Certo i primi tentativi saranno rozzi e mescolati in generale con condizioni più gravi e pericolose che non quando si stava sotto il comando ma anche sotto la provvidenza di altri: ma non si matura per la ragione altrimenti che con i tentativi proprii. Io non ho niente in contrario a che coloro i quali hanno la forza nelle mani, costretti dalle condizioni dei tempi, rinviino lontano, molto lontano, la liberazione da questi tre vincoli. Ma porre come principio che coloro i quali sono stati ad essi assoggettati non siano nati per la libertà e il considerarsi come autorizzati a privarneli per sempre, è un attentato ai privilegi della divinità stessa, che ha creato gli uomini per la libertà. Certo è più comodo dominare nello stato nella casa e nella chiesa quando si riesce a mettere in pratica un tale principio. Ma è anche piu giusto? ».

I LIBRI SACRI

Se il primo principio è quello della libertà di fronte all'elemento statutario, il secondo è quello della tolleranza. La vera religiosità non può essere promossa fra gli uomini che per mezzo d'una chiesa, d'una fede statutaria, d'un libro e in questo punto è possibile una graduale modificazione, non una sostituzione arbitraria e violenta. Bisogna essere innovatori, rivoluzionari nella sostanza (non mettere il vino nuovo negli otri vecchi), ma conservatori nelle forme. Questo vale sopratutto, secondo Kant, in riguardo al libro sacro del Cristianesimo, alla Bibbia. Essa comprende due parti, l'Antico e il Nuovo Testamento e comprende tutta la storia dell'umanità, dalla creazione del mondo alla quale nessuno certo era presente fino alla consuma-

zione dei secoli (v. Apocalisse), ciò che certamente (dice Kant ironicamente) presuppone una scrittura divinamente ispirata. Se questo fosse, se cioè nella Scrittura parlasse a noi Dio direttamente, senza dubbio nessun libro sarebbe più adatto a guidare l'umanità alla sua salute temporale ed eterna. Ma quest'autorità non può essere tanto facilmente documentata: e tutti sappiamo le difficoltà innumereoli che in questo punto incontra l'interpretazione ortodossa. Ma noi dobbiamo considerare la cosa da un punto di vista più alto: Dio non può parlare a noi altrimenti che per la coscienza morale: in questo solo risiede perciò il criterio e il principio dell'acettazione della Scrittura (nota al passo della « *Disputa delle facoltà* » (ediz. Vorl., pag. 110) (*).

« Se anche Dio parlasse realmente all'uomo, questo non potrebbe mai sapere che è Dio che gli parla. È assolutamente impossibile che l'uomo possa per il senso comprendere l'infinito, distinguerlo dagli esseri del senso e conoscere di lui qualche cosa. Mentre invece che non sia Dio colui che gli parla, può benissimo in alcuni casi convincersene; perchè se ciò, che allora gli vien comandato, è contro la legge morale, sia l'apparizione maestosa quanto si vuole e superiore alla natura, egli deve ritenerla per un'illusione.

« La giustificazione della Bibbia, in quanto deve servire di norma nella dottrina e nell'esempio per la fede, non può quindi derivare dalla sapienza teologica dei suoi autori (che come uomini erano sempre soggetti ad errori), ma dall'azione morale esercitata dal

---

(*) Può servire di esempio il mito del sacrificio che Abramo voleva offrire per comando divino con l'uccidere ed abbruciare suo figlio, il quale poveretto, portava anche senza saperlo la legna necessaria. Abramo avrebbe dovuto rispondere a questa pretesa voce divina: « Che io non debba uccidere il mio figlio è assolutamente sicuro: ma che tu, che mi parli, sia Dio, non posso saperlo con certezza e non potrei saperlo in alcun modo ».

suo contenuto sopra la coscienza popolare per via dell'ammaestramento di maestri popolari, non filosofi per sè stessi, quindi dalla pura sorgente della religione razionale immanente ad ogni uomo; la quale appunto per questa semplicità doveva esercitare sopra la coscienza popolare l'influenza più diffusa e più intensa. La Bibbia fu il veicolo della stessa per mezzo di certi precetti statutarii, con i quali la religione razionale diede all'esercizio della religione nella società civile una forma, una costituzione, e documentò l'autorità di questo codice come di origine divina quasi per autenticarne la parte spirituale, morale: perchè per quanto si riferisce all'elemento statutario, i suoi principii non hanno bisogno di alcuna autenticazione, non appartenendo essi all'essenziale, ma solo all'accessorio della religione. Fondare la origine di questo libro sull'ispirazione dei suoi autori al fine di santificare anche la parte statutaria, non essenziale, deve piuttosto scuotere che fortificare la fede nel suo valore morale. L'autenticazione d'un tale scritto come divino non può quindi venire da alcuna narrazione storica, ma dalla provata sua efficacia nel suscitare la religione nei cuori umani, e, quando questa fosse degenerata per istituzioni nuove, nel potere con la sua semplicità ristabilirla nella sua purezza; con la qual cosa tale opera non cessa perciò di essere un prodotto naturale e un risultato del progresso della cultura morale nell'ordine provvidenzialmente voluto e deve anzi essere così spiegato affinchè l'origine del libro non sia riferita al caso (incredulità) o al miracolo (superstizione): ciò che è ugualmente contrario alla ragione. La conclusione è pertanto questa: La Bibbia contiene in sè una giustificazione praticamente sufficiente della sua divinità (morale) nell'influenza che essa, come testo di una dottrina sistematica, ha da ogni tempo esercitato sul cuore degli uomini, sì da poter essere conservata come organo dell'universale

ed interiore religione della ragione e trasmessa come testamento d'una dottrina statutaria, valida ancora per un numero indefinito di secoli; sebbene sotto il rapporto teoretico per i dotti che ne indagano le origini criticamente e storicamente, le sue prove siano insufficientemente la ragione in riguardo al carattere umano della narrazione storica, che, come una vecchia pergamena quà e là illeggibile, deve essere resa intelligibile e conciliata col contesto per mezzo di accomodamenti e di congetture; quindi essa ci autorizza nonostante tutto a dire: che la Bibbia merita di essere conservata, utilizzata moralmente e posta come guida alla religione, come se essa fosse una rivelazione divina » (*Disputa delle facoltà*, ediz. Vorl., pag. 109-112).

Ma come devono avvenire questi «accomodamenti» per cui l'elemento statutario, storico, deve essere conciliato con l'elemento morale? Ad ogni interpretazione, deve naturalmente antecedere l'interpretazione storica, filologica. Gli scritti sacri hanno per la vita religiosa comune una grande importanza; perciò è indipensabile quell'opera di critica del testo, di commento filologico e storico che si esige per la retta intellezione di ogni testo antico. Anche le indagini storiche circa la loro trasmissione, la loro origine, hanno la più grande importanza: esse non hanno naturalmente però alcun'influenza essenziale sopra l'interpretazione religiosa, dottrinaria. Sopratutto poi non si deve credere che esse costituiscano l'interpretazione religiosa: perchè la pura conservazione d'una dottrina storica non ha alcun valore religioso, è cosa morta. La vera interpretazione religiosa è l'interpretazione morale, che ha per fine di mettere in evidenza quello che la nostra coscienza morale riconosce come appartenente al patrimonio divino dell'umanità. Quindi anche quando la verità morale è mescolata con elementi storici, non essenziali, è lecito interpretare anche questi moralmente, cercare di

dare ad essi un senso morale. Anche se questo potrà parere forzato, ciò non importa: l'essenziale per noi, in un testo religiose, non d'andarne indagando il senso storico, ma di farlo servire alla nostra edificazione religiosa. Kant ci dà un esempio di questa interpretazione soggettiva (nella « *Religion, ecc.*, ediz. Vorl. p. 126 in nota) dove cerca di dare un senso al Salmo 59 (58 della Volgata), dove il salmista supplica Dio di sterminare nel suo furore i nemici suoi. Tutte le antiche religioni hanno cercato questa conciliazione: già i filosofi antichi (specialmente gli stoici ed i neoplatonici) hanno cercato di dare un senso morale e religioso ai miti della religione popolare. E non dobbiamo stupirci se l'interpretazione morale s'adatta facilmente; anche nelle religioni antiche più rozze vive già sempre una tendenza alla religione razionale. Questo vale sopratuto per l'esplicazione della Bibbia al popolo.

« Non l'erudizione è ciò che si ricava dalla Bibbia per mezzo di conoscenze filologiche, che sono spesso soltanto congetture disgraziate, ma ciò che in essa s'introduce per mezzo dello spirito morale, ciò che non inganna e non può mai essere senza un salutare effetto, ciò deve ispirare l'esposizione che se ne fa al popolo; e così si deve trattare il testo solo come un'occasione per una predicazione morale senza curarsi di ciò che può avere avuto di mira lo scrittore del testo. Una predicazione morale deve svolgere il suo insegnamento dal cuore stesso degli uditori e cioè dalla disposizione morale che è presente anche nell'uomo più indotto, e vuole produrre una disposizione morale pura. Le testimonianze della Scrittura non devono essere prove storiche che confermino la verità di queste dottrine (perchè esse non ne hanno bisogno), ma solo esempi dell'applicazione dei principii razionali pratici ai fatti della storia sacra per renderne la verità più intuitiva ». (*Disputa delle Facoltà*, ediz. Vorl., pag. 116).

Kant stabilisce quattro regole per l'interpretazione morale delle Scrutture (*Disputa delle Facoltà p.* 80 *n.*).

« I passi che contengono dottrine teoretiche trasmesse come sacre, ma che trascendono la ragione *possono*, quelli che contengono dottrina contrastanti con la ragione pratica *debbono* essere interpretati in accordo con questa. La dottrina della trinità presa alla lettera non ci dà niente di pratico, anche se si crede di poterle dare un senso e tanto meno poi se si avverte che trascende ogni nostra facoltà di concepire. Che noi dobbiamo venerare in Dio tre persone o dieci, il giovane discente l'accetterà alla lettera, perchè non ha alcun concetto di un Dio in più persone (ipostasi) e più ancora perchè da queste diversità di dottrine non può derivare alcuna diversità nelle regole della sua condotta. Invece quando s'introduce nei dogmi un senso morale, questo contiene una fede ben chiara relativamente al nostro compito morale ».

Kant si è diffuso sul dogma della trinità nell'Osservazione generale sui misteri nell'Appendice alla terza parte della « *Religion* ». Il dogma della trinità simbolizza i tre attributi morali fondamentali di Dio: in quanto cioè è santo legislatore, pietoso reggitore, giusto giudice. Questa in fondo è la ragione che ha ispirato in tante religioni diverse il principio della trinità divina. Lo stesso avviene della dottrina dell'incarnazione d'una persona della divinità. Perchè se questo Dio uomo non è rappresentato come l'idea dell'umanità nella sua assoluta perfezione morale, quale è da tutta l'eternità in Dio, ma come la divinità incarnatasi realmente in un uomo e operante in lui come seconda natura, questo non ci offre niente di praticamente salutare; perchè noi non possiamo pretendere da noi di renderci simili a Dio e quindi egli non può essere per noi un esempio; senza contare anche che noi dovremmo chiederci perchè, se una tale unione è

possibile a Dio, egli non ne ha fatto partecipi tutti gli uomini, che allora sarebbero diventati tutti perfetti Lo stesso deve dirsi della risurrezione e dell'ascensione. (Vedi anche nella *Religion*, ediz. Vorl. pag. 155-157). L'esplicazione morale dei miti apocalittici, che vengono da Kant intesi come un'espressione simbolica dell'avvento del regno di Dio per mezzo della perfetta religione morale: il quale avvento è cosa del tutto interiore).

Se noi vivremo dopo la morte solo come spiriti, o se la stessa materia del nostro corpo sia necessaria all'identità della nostra persona nell'altro mondo, in modo che anche il corpo debba partecipare alla risurrezione ci può essere nel rapporto pratico assolutamente indifferente: a chi è così caro il proprio corpo che se lo trascinerebbe nell'eternità, se potesse disfarsene?

Quindi il ragionamento dell'Apostolo: « Se Cristo non è risorto (anche secondo il corpo), noi non risorgeremo », non è valido. Ma anche se non sia tale secondo il suo senso letterale, esso vuole in fondo dirci soltanto questo: che noi abbiamo ragione di credere che Cristo sia ancora vivente, perchè la nostra fede sarebbe vana se un uomo così perfetto non vivesse ancora al di là della morte corporea: è questa fede suggerita a lui come a tutti gli uomini dalla ragione, che lo condusse a prestare fede alla voce popolare della risurrezione di Cristo, voce da lui ingenuamente accolta e utilizzata come argomento per la credenza della nostra immortalità: egli non s'accorge che senza la fede nell'immortalità non avrebbe prestato fede a questa leggenda; alla verità della quale stanno del resto contro notevoli obbiezioni. L'istituzione della Cena è una triste riunione, più simile ad un addio solenne che ad una promessa di una prossima riunione. Le parole dolorose del morente sulla croce esprimono l'amarezza per il fine mancato, mentre invece si sarebbe atteso un senso di letizia per il compiuto proposito. Infine l'espressione dei di-

scepoli in Luca: « Noi credevamo che dovesse liberare Israele » non mostra ch'essi prevedessero o sapessero qualche cosa della risurrezione.

Ma perchè dovremmo noi avvolgerci in tante dispute e ricerche erudite per un racconto storico che noi dovremmo lasciare da parte come cosa indifferente, dal momento che si tratta di religione, per la quale è sufficiente la fede pratica che la ragione c'ispira?

Nell'esplicazione dei passi il cui contenuto contrasta con il nostro concetto razionale della natura e della volontà divina, i teologi si sono da lungo tempo posto come regola che ciò che è espresso in termini umani debba essere interpretato in modo conveniente a Dio: con il che confessano chiaramente che la ragione è in materia di religione l'inteprete supremo.

Ma che, anche quando ai sacri scrittori non si può realmente riferire altro senso se non uno che è in contraddizione con la nostra ragione, questa si senta autorizzata ad interpretare il passo in modo che sia conforme ai suoi principii e non secondo la lettera, per non addossare ai sacri scrittori un errore, sembra essere affatto contro le regole dell'interpretazione; e tuttavia così hanno sempre proceduto, con l'approvazione di tutti, i teologi più famosi.

Così si è fatto della dottrina della predestinazione di S. Paolo dalla quale appare che sua opinione privata era il predestinazionismo nel senso più rigoroso, dottrina che venne di fatto accolta nel suo simbolo da una delle grandi chiese protestanti, ma che in appresso venne poi abbandonata dalla maggior parte o interpretata altrimenti come meglio si poteva, perchè la ragione la trova inconciliabile con la dottrina della libertà, della responsabilità e con la morale in genere.

II. — La fede in dottrine che non possono essere conosciute altrimenti che per la rivelazione non ha in sè alcun merito, e la mancanza della stessa o il dubbio

non sono colpa, perchè nella religione tutto deve mirare all'azione e tutte le dottrine bibliche devono poter ricevere un senso riferentesi all'azione.

Per dogmi di fede s'intende non ciò che *deve* essere creduto, (perchè il credere non permette imperativi) ma ciò che è possibile e utile (sotto il rapporto morale) accettare sebbene non dimostrabile, quindi ciò che *può* essere creduto.

Se invece prendo per principio la fede senza questo rapporto morale, nel senso di un opinare teoretico su cose fondate sopra una tradizione storica o che io non posso spiegarmi altrimenti se non per mezzo di questo o di quel presuppoto, una tal fede, in quanto nè rende un uomo migliore, nè è segno di bontà, non è parte della religione: e se poi è stata imposta artificiosamente allo spirito per la paura o per la speranza è contro la sincerità, quindi contro la religione.

Se vi sono perciò dei passi in cui la fede in una dottrina rivelata è considerata come per sè meritoria, o posta al disopra delle stesse azioni morali, essi debbono venire spiegati come se in essi si parli della fede morale, che eleva e purifica l'anima per mezzo della ragione; anche se il senso letterale suoni in contrario.

III. — L'agire dev'essere considerato come procedente dalle forze morali dell'uomo stesso e non dall'influenza d'un potere superiore in riguardo al quale l'uomo si comporti passivamente: i passi che s'esprimono letteralmente in questo senso devono essere intesi in accordo con il principio sopra espresso.

Se per natura s'intende il principio che dirige l'uomo verso la sua felicità, e per grazia l'incomprensibile disposizione morale che è in noi, cioè il principio della pura moralità, natura e grazia non solo sono fra loro distinte, ma spesso anche in contraddizione. Ma se per natura s'intende la facoltà di giungere con le proprie forze a certi fini, la grazia non è altro che la natura

dell'uomo in quanto per il suo principio interiore sovrasensibile viene determinato ad azioni che, in quanto noi vogliamo spiegarle e tuttavia non troviamo alcuna causa a cui riferirle, vengono da noi rappresentate come l'effetto d'un impulso al bene posto in noi da Dio, quindi come grazia.

I passi perciò che sembrano insegnare una dedizione passiva ad una potenza esteriore che genera in noi la santità, devono essere interpretati in questo senso: che noi stessi dobbiamo lavorare in noi allo svolgimento di quella disposizione morale, sebbene essa riveli un'origine divina, superiore alla ragione (in senso teoretico) e perciò il possesso suo non sia merito, ma grazia.

IV. — Dove il proprio agire non basta per la giustificazione dell'uomo dinanzi alla sua rigorosa coscienza, la ragione è autorizzata ad assumere un completamento morale della sua debolezza, ma non a determinare in che cosa esso consista. Questa fede nell'aiuto soprannaturale di Dio solo può dare coraggio e sicurezza nella vita retta, perchè permette di non disperare del risultato. Ma il voler dire in che cosa esso consista non solo non è necessario, ma anzi il solo pretendere di conoscerlo, è una vana presunzione. I passi quindi che sembrano contenere una tale rivelazioe debbono essere iterpretati nel senso che contengono solo un veicolo della fede morale per il popolo, come concessione alle dottrine fin'allora in esso dominanti e non come elementi costitutivi della religione universale.

Questi canoni, che diedero poi origine ad una vasta letteratura teologica in questo senso, che valicò spesso i confini del ragionevole e del conveniente, testimoniano più che altro dell'attaccamento di Kant al vecchio libro della Cristianità per il quale invoca anzi, insieme con la facoltà di libera interpretazione, una specie di protezione del governo contro le sette che cre-

dono l'umanità sia ormai in grado di far senza della Bibbia (*Disputa delle Facoltà*, ediz. Vorl., p. 112).

La stessa artificiosità dell'interpretazione kantiana ci mostra tuttavia che egli è stato forse qui ancor troppo conservatore. Vi è certo nella Bibbia dei testi che possono essere ancora oggi per noi senza troppe torture d'interpretazione testi della vita religiosa (i Salmi, i Profeti, i Vangeli sinottici, una parte delle Epistole Paoline): ma perchè volere trascinare con sè tutta la zavorra tradizionale? Un testo sacro non è in fondo che l'esempio e la testimonianza del passato: ora a questo riguardo ci sono documenti della vita religiosa che possono essere preziosi per noi e che la Bibbia non contiene: vi è per contro una parte grandissima della Bibbia che non parla più al nostro senso religioso. Noi dobbiamo quindi sbarazzarci di questa superstizione e costituire a noi liberamente il testo e il documento della nostra vita religiosa.

Lo stesso senso di tolleranza intelligente Kant porta anche verso l'elemento esteriore, cerimoniale della chiesa. Il vero servizio di Dio consiste, come noi sappiamo, nel servizio del cuore, nell'osservanza dei propri doveri. Ma è nella natura dell'uomo di rendere per mezzo di elementi sensibili il soprasensibile, di circondare la disposizione morale di forme simboliche dirette a rafforzarla e disciplinarla: queste forme simboliche sono gli elementi rituali e cerimoniali della chiesa. Ricondotti al loro vero senso questi elementi possono dividersi in quattro osservanze fondamentali: I) in primo luogo quelli diretti a fondare e tenere presente in noi stessi la disposizione morale (la preghiera); II) quelli diretti alla diffusione esteriore della stessa, per mezzo di pubbliche riunioni in giorni determinati e di professioni collettive per via di preghiere collettive, canti, ecc. (la frequentazione della chiesa); III) la propagazione della stessa nella generazione per mezzo di

cerimonie iniziatrici nei nuovi membri della comunità (il battesimo); IV) la conservazione di questa comunità religiosa per una cerimonia simbolica che esprima l'unione dei suoi membri in un corpo morale (la comunione).

LA PREGHIERA

1. — Quanto alla preghiera Kant distingue tra la preghiera letterale per mezzo della quale l'uomo vuol agire sopra Dio, e la preghiera secondo lo spirito con la quale l'uomo vuol agire soltanto sopra di sè. La preghiera letterale è superstizione. La preghiera secondo lo spirito è l'affermazione interiore della disposizione di essere sempre al servizio di Dio: è un atto interiore di dedizione, d'elevazione e di fortificazione: una promessa fatta solennemente a sè medesimo. Ma appunto perciò la preghiera è essenzialmente interiore: la preghiera verbale, esteriore è solo un mezzo; un mezzo che col tempo deve diventare inutile. E per questo bisogna abituare i bambini a comprendere che pregando non parlano a Dio, ma alla propria coscienza dinanzi a Dio. Kant trova nel « *Padre nostro* » il modello di una preghiera spirituale. « Il maestro del Vangelo ha eccellentemente espresso lo spirito della preghiera in una formula che riesce in fondo a rendere inutile la preghiera stessa e quindi anche sè come formula. In essa noi non troviamo altro che il proposito di una buona condotta, il quale, collegato con la coscienza della nostra fragilità, contiene il costante desiderio d'essere un degno membro del regno di Dio: quindi nesuna vera e propria domanda di qulache cosa che Dio nella sua sapienza potrebbe anche ricusarci, ma solo un'aspirazione che quando è seriamente nutrita, realizza da sè il suo proprio oggetto (l'essere un uomo grato a Dio). Anche il desiderio del pane quotidiano necessario alla vita, poichè non è espressamente diretto a chiedere la

vita del domani, ma è solo l'espressione del bisogno della nostra vita animale, è più la confessione di ciò che la natura vuole in noi che non un'espressa preghiera di ciò che l'uomo vuole: come sarebbe se si chiedesse il pane del domani ». (*Religion*, ediz. Vorl. pag. 229 nota).

Una preghiera è perciò anche secondo Kant la contemplazione muta delle opere di Dio. San Francesco pregava nelle selve (Bonaventura, Vita di Franc., cap. 10): Cristo « recedebat in desertum et orabat » (Luca, V, 10): S. Domenico, S. Francesco Saverio si recavano a notte alta, nelle chiese deserte.

Una particolare considerazione ha Kant per la preghiera rituale collettiva. « La preghiera collettiva, non è un mezzo di grazia, ma una solennità morale, avvenga essa per il canto degli inni o per l'orazione rivolta dal pastore in nome di tutta la comunità a Dio; la quale, in quanto rende presente l'elevazione morale come un atto collettivo, in cui l'aspirazione di ciascuno deve confondersi con l'aspirazione di tutti verso un fine comune — l'avvento del regno di Dio — non solo può intensificare la commozione fino all'entusiasmo morale, (laddove la preghiera individuale perde poco per volta per l'abitudine la sua influenza sullo spirito) ma ha anche in sè un fondamento razionale più comprensibile per rivestire l'aspirazione morale, che costituisce la essenza della preghiera, della forma d'un'allocuzione, senza dover pensare alla presenza dell'essere supremo o ad una forza particolare di questa figura oratoria, come mezzo di grazia. Perchè l'intenzione sua è d'eccitare sempre più il sentimento morale d'ogni singolo per mezzo di una solennità esteriore rappresentante l'unione di tutti gli uomini nel comune desiderio del regno di Dio; ciò che non può avvenire meglio che col rivolgersi con la parola a Colui che ne è il capo, come se

fosse là particolarmente presente » (*Di Religion, ecc.* pag. 230-231 nota).

LA FREQUENTAZIONE DELLA CHIESA

2. — La frequentazione della chiesa come servizio esteriore solenne di Dio, in quanto costituisce una rappresentazione sensibile della comunione dei fedeli, non solo è un mezzo d'edificazione raccomandabile a tutti, ma è un dovere immediato dei singoli verso la comunità, in quanto essi sono come i cittadini dello stato divino così come può essere rappresentato qui sulla terra; presupposto che questo servizio non contenga cerimonie che conducano all'idolatria e così possano urtare la coscienza, come sarebbero per esempio l'invocazione di Dio nella persona della sua infinita bontà sotto il nome di un uomo: ciò che è contrario al precetto: « Tu non devi farti nessuna immagine sensibile di Dio ». Ma il considerare questa frequentazione come mezzo di grazia, come se con ciò si facesse cosa grata a Dio e questi avesse collegato con la celebrazione di queste cerimonie grazie speciali, è un'illusione che s'accorda bensì con la mentalità del buon cittadino nella repubblica civile e con le convenienze esteriori, ma che non solo non conferisce per nulla alla sua qualità come cittadino del regno di Dio, anzi la falsa e serve solo a coprire con l'ipocrisia la sua mala coscienza agli occhi altrui e anche ai proprii.

IL BATTESIMO

3. — L'iniziazione alla comunione ecclesiastica, la cerimonia solenne con cui il singolo è accolto come membro di una chiesa (cioè che avviene nella chiesa cristiana per il battesimo) è una solennità significativa che impone gravi obblighi o all'iniziato quando è in

grado di fare egli stesso la sua professione di fede, o ai testimoni che si impegnano di curarne l'educazione spirituale ed esprime un atto sacro; ma per sè non è niente di sacro, non è un atto che conferisce a chi lo riceve un carattere speciale ed un particolare titolo alla grazia divina, ossia non è un mezzo di grazia: per quanto già nella prima chiesa greca gli si conneteva l'alto privilegio di mondare da tutti i peccati, un'illusione che già mostrava con ciò d'essere connessa con una superstizione più che pagana.

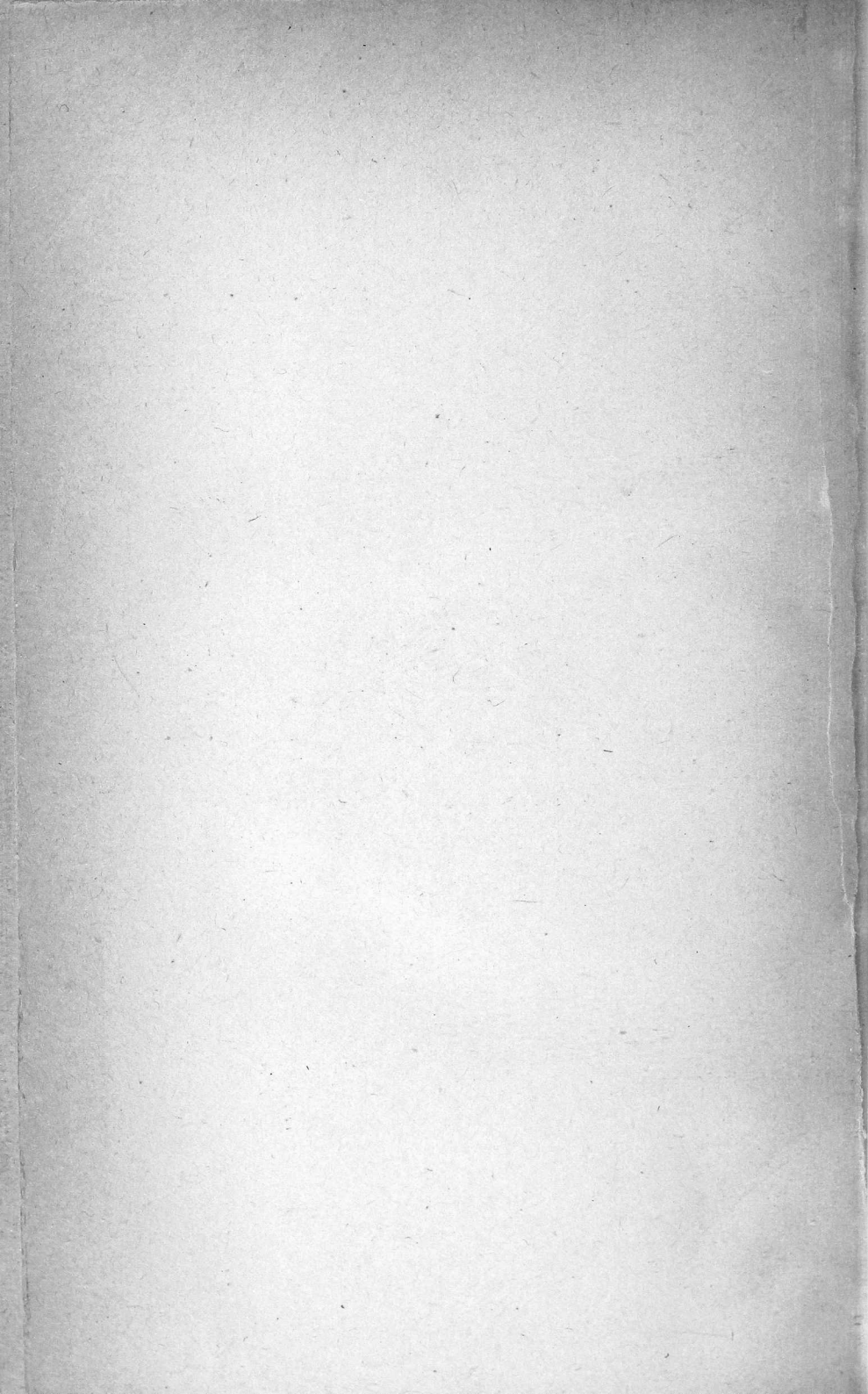
LA COMUNIONE

4. — La solennità più volte ripetuta d'un rinnovamento e d'una perpetuazione di questa comunione religiosa secondo le leggi dell'uguaglianza (la comunione), che, secondo l'esempio dato dal fondatore di essa, può anche avvenire per la cerimonia di un pasto comune alla stessa tavola, contiene in sè un pensiero grande che toglie l'uomo dalla sua mentalità ristretta, egoistica, repellente, specialmente in materia di religione, lo eleva all'idea d'una comunione morale umana ed è un mezzo eccellente per vivificare in una comunità il sentimento in essa simboleggiato della fraternità. Ma il credere che Dio abbia collegato grazie speciali con la celebrazione di questa cerimonia e l'accogliere come un articolo di fede che essa, la quale non è che un atto ecclesiastico, sia un mezzo di fede, è un'illusione che va direttamente contro lo spirito della religione (*Die Religion*, ediz. Vorl., pag. 234).

Con questi accessorii pratici si chiude la filosofia religiosa di Kant. Che però il suo sguardo andasse oltre, e considerasse come una conseguenza della sua filosofia la costituzione d'un cristianesimo puro, profondamente spirituale, inspirato agli insegnamenti genuini del Cristo, appare tuttavia abbastanza chiaramen-

te da una lettera di un suo discepolo, Carlo Arnoldo Willmann, autore d'una dissertazione: « *De similitudine inter mysticismum purum et kantianam religionis doctrinam* », pubblicata nel 1797; lettera che Kant pubblicò con qualche riserva, ma con evidente compiacenza, in appendice alla prima parte della sua « Disputa delle Facoltà » (1798).

In essa l'autore espone la mirabile concordanza che egli ha riscontrato fra alcune sette separatiste e i principii del kantismo: con questa sola differenza che ciò che Kant riferisce alla ragione, esse lo riferiscono ad una specie d'illuminazione mistica.

È naturale che Kant lasciasse nell'ombra molte conseguenze della sua filosofia: in ogni modo anche da questo traspare quel carattere pratico e religioso che ispira tutta la sua filosofia: la quale è stata ed è ancora uno dei più meravigliosi tentativi dello spirito umano di penetrare, per quanto a noi uomini è possibile, il mistero delle cose e nello stesso tempo di volgere la volontà degli uomini verso la conquista dei beni eterni.

STORIA UNIVERSALE DELLA FILOSOFIA

1. **La filosofia cinese.**
2. BALLINI A., **La filosofia indiana prebuddistica.**
3. SUALI L., **La filosofia del buddismo.**
4. — **I sistemi filosofici dell'India.**
5. BERTOLA L., **La filosofia ebraica.**
6. BODRERO E., **I presocratici.**
7. UNTERSTEINER M., **I sofisti.**
8. MADDALENA A., **Socrate e le scuole socratiche.**
9. STEFANINI L., **Platone.**
10. ALBERTELLI P., **Aristotele.**
11. BIGNONE E., **Epicuro e la sua scuola.**
13. MAZZANTINI C., **Scetticismo ed Eclettismo greco-romano.**
14. CARBONARA C., **Neoplatonici e Neopitagorici.**
15. **La Dottrina del Diritto in Roma.**
16. **La patristica orientale.**
17. BUONAIUTI E., **La patristica occidentale.**
18. BOYER C., **S. Agostino.**
19. **La filosofia nell'epoca delle invasioni barbariche.**
20. GUIDI M., **La filosofia dell'Islam.**
21. DAL PRA M., **Scoto Eriugena e il Neoplatonismo medievale** - 1941 . . . . L. 25
22. — **Le controversie intorno al problema degli universali.**
23. **Dialettici ed antidialettici.**
24. DAL PRA M., **I Vittorini ed il misticismo medievale.**
25. PESSION P., **S. Alberto Magno e l'aristotelismo latino.**
26. **Sigieri di Brabante e l'averroismo latino.**
27. CHIOCCHETTI E., **Duns Scoto.**
28. GIACON C., **Occam e gli occamisti.**
29. LEVASTI A., **Ruggero Bacone e la scienza del Medio Evo**
30. FAGGIN G., **Meister Eckart e la mistica tedesca preprotestante.**
31. **Il Diritto nel pensiero medievale.**
32. ROTTA P., **Niccolò Cusano.** 1942 . . . . . . L. 35
33. **Il Rinascimento tedesco.**
34. **Il pensiero spagnuolo da R. Lullo a L. Vives.**
35. **La filosofia della controriforma.**
36. **Herbert di Cherbury.**
37. FERRO C., **Cartesio.**
38. DEL NOCE A., **Malebranche.**
39. LAZZARINI R., **Pascal.**
40. RENSI G., **Spinoza** - 1941 . . . . L. 20
41. DRAGO DEL BOCA S., **Leibniz.**
42. **C. Wolf e il razionalismo tedesco.**
43. FLORES D'ARCAIS G., **Francesco Bacone.**
44. PASSERIN D'ENTREVES A., **Hobbes.**
45. CARLINI A., **Locke.**
46. BARATONO A., **Berkeley.**

47. DAL PRA D., **Hume.—**
48. **Ad. Smith.**
49. DAL PRA M., **Condillac.** 1942 . . . . . L. 40
50. CAPONE BRAGA G., **L'Illuminismo francese.**
51. GARIN E., **L'Illuminismo inglese** - 1941 . L. 25
52. **L'Illuminismo tedesco.**
53. PERTICONE G., **Rousseau.**
54. SCIACCA M. F., **Reid e la Scuola Scozzese.**
55. **Il Diritto nel pensiero moderno.**
56. MARTINETTI P., **Kant.** 1943 . . . . L. 48
57. CRIPPA R., **Jacobi e le correnti minori delle filosofie del Romanticismo tedesco.**
58. CANTONI A., **Fichte.**
59. PACI E., **Schelling.**
60. MARTINETTI P., **Hegel.** 1943 . . . . L. 28
61. ALLINEY G., **Marx e il materialismo storico.**
62. MOSCHETTI A., **La filosofia della restaurazione in Francia.**
63. ABATE O., **L-Eclettismo francese.**
64. **Schopenhauer.**
65. **Hartmann.**
66. CALÒ G., **Herbart.**
67. DAL PRA' M., **Schleiermaker.**
68. GIUSSO L., **Nietzsche.** 1942 . . . . . . L. 40
69. CASTELLI G., **Kierkegaard.**
70. TROILO E., **Spencer.**
71. **L'Utilitarismo inglese e Stuart Mill.**
72. TAROZZI G., **Comte.**
73. KAISSERLIAN G., **Le teorie sociali in Francia dal Saint-Simon ai nostri giorni.**
74. DELLA VALLE G., **Wundt.**
75. BONGIOANNI F. M., **James e il pragmatismo anglo-americano**
76. ALIOTTA A., **Il Neocriticismo francese.**
77. GENTILE M., **Boutroux.**
78. GIUSSO L., **Bergson.**
79. SCIACCA M. F., **La filosofia dell'azione.**
80. JAKOVENKO B., **Il Neokantismo tedesco.**
81. — **La filosofia dell'immanenza.**
82. **L'Empiriocriticismo.**
83. ALLINEY G.. **Husserl e la fenomenologia in Germania.**
84. GIUSSO L., **Lo Storicismo tedesco.**
85. DELLA VALLE G., **La filosofia dei valori.**
86. **Il Neohegelismo inglese.**
87. BUONAIUTI E., **Il Modernismo.**
88. ALIOTTA A., **Il Nuovo realismo anglo-americano**
89. **Il problema del diritto da Kant ai nostri giorni.**
90. PAREYSON L., **L'esistenzialismo.**
91. PRINI P., **La filosofia dello spirito in Fra[illegible]**
92. JAKOVENKO B., **Il pensiero slavo.**
93. — **La filosofia russa.**